الشيخ
فاضل الصفار

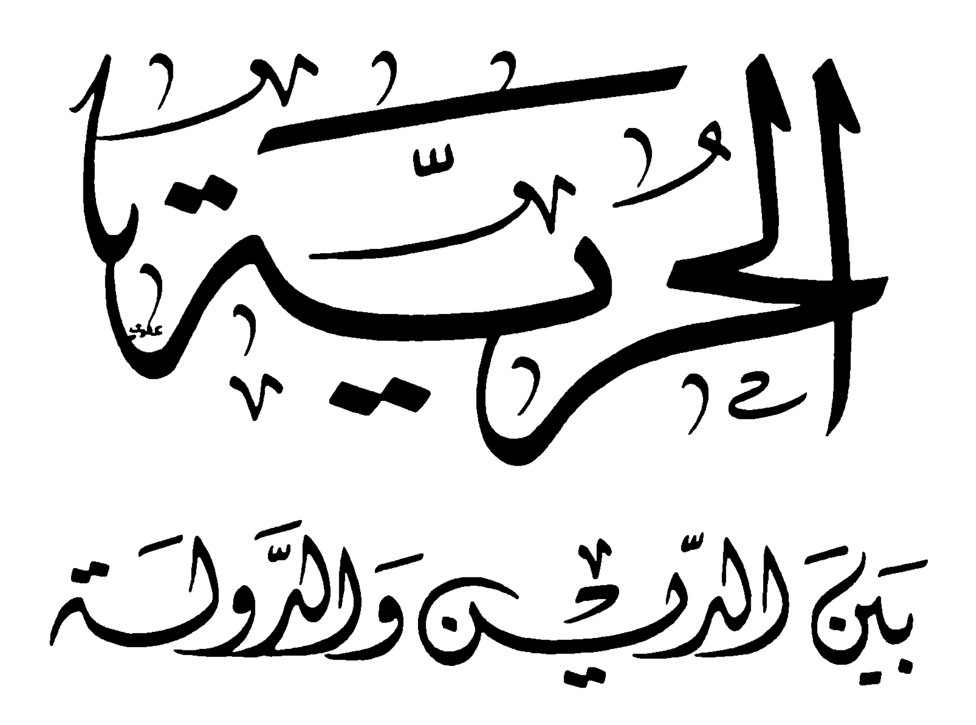
الحرية

بين الدين والدولة

دار سحر

الحرية

بين الدين والدولة



الشيخ

فاضل الصفار

بين الدين والدولة

دار سحر

للطباعة والنشر والتوزيع

كربلاء المقدسة - العراق



الطبعة الثانية

١٤٢٤هـ - ٢٠٠٣م



التوزيـــع

مؤسسة الفكر الإسلامي

لبنان - بيروت - حارة حريك - الحي الأبيض - ص. ب ٥٩٥٣ شوران

هاتف: ٠٣/٢٢٣٦٨٣ - فاكس: ٩٦١١٥٤٣٣٦٧

E-mail: Alfikr110@maktoob.com



الإهداء

إلى من شاد الحكم بالحكمة.. وصانهُ بالعدل والرحمة..

إلى من رسم نهج الدولة الآمنة المستقرة.. التي تحكم لتبني.. وتبني لتحرر.. دولة أولياء الله الذين يحبون ولا يبغضون، ويهبون ولا ينهبون، ويصلحون ولا يفسدون...

يا من زهد بالملك وما يملكون..

إنّك لم تحكم ولن تحكم كما يحكم ملوك الدنيا وأمراؤها .. أُولئك الذين تصوّروا أنّ موازين الدنيا والحكم لا تتحرك إلا بالقوة والكثرة، أو المكر والدهاء، فداسوا كل شيء بحجة تأسيس دولة وإقامة نظام..

اقول: صحيح أنّك قضيت وما قامت لك دولة تبني فيها وتؤسّس مثلما تريد على نهجٍ قويم وصراطٍ مستقيم... وقامت دولة لأولئك الذين قصروا عن مداك وبُعد رؤاك، فساسوا بالغدر والقسوة فاللعنة عليهم وعلى من حالفهم ونصرهم.

إلاّ أنّ في مملكة القلوب قامت لك دولة... وفي ضمير الأرواح عاش نظام... ومملكة القلوب باقية مادامت القلوب وما دامت الإنسانية. لأنّها أنبل وأطهر وأقدس من أن يقوّمها القهر، أو يحميها سيف أو خداع..

وانّما يقومها العقل والمنطق، ويصونها الدين والوجدان..

وها هو نهجك.. وهديك يتنقّل عبر الأجيال والعصور... ويهذّب ويعلّم ويشيد بظفرك.. يصنع تأريخاً.. ويربّي أُمةً..

ولا زلت في مقياس القيم والأخلاق سماءً وأيّ سماء.. وفي موازين الحكم والسلطة أعلى قمة، علماً وحلماً ونزاهة وسماحة..

فيا أيّها المظلوم الغريب.. يا من جاد بكلّه لأهدافه ورسالته.. فأعطى الروح من وجوده وهأنت رسول القيَم الكبرى... حتى في نظر من خذلوك وخاصموك..

ومن ملكه الحكم والسلطان..

إليك.. أيّها المجتبى يا ريحانة النبي.. يا فلذّة من فاطمة وعلي..

أيّها الشافع المشفّع يا وليّ الله العطوف الودود.. قدّمت إليك جهدي.. وسعيي.. أملي أن لا تردّني خائباً.

فاضل الصفّار

في البدء ثلاث مقدمات

الأولى: رحلتنا مع الديكتاتورية

لعل رحلة الإنسان مع الديكتاتورية رحلة طويلة رافقته منذ البداية وإلى يومنا هذا سوى تلك الفترات القصيرة المضيئة التي أشرقت برسالات السماء ودعوات الأنبياء ومبادئهم الحرة التي منحت الإنسان قوة وعزيمة، ودفعته يبني حياته وحضارته بإرادة حرة، وعقل مستنير، وما سوى تلك الفترات كانت البشرية تشهد غياب الإنسان عن مسرح الحياة والمسؤولية السياسية غياباً طويلاً وبعيداً قد يقصر الأمل عن ترقب عودته إلى الحياة والحضارة. وكان هذا من الأسباب الرئيسة والمباشرة في تنامي الاستبداد واستفحاله وبقائه على قيد الحياة يفعل ما شاء. إنّ هذا الغياب والقعود عن أداء رسالة الإنسان ساهم بشكل سلبي في ضياع الحقوق وهدر الكرامات، ومكّن للحكّام الطواغيت الظهور دائماً، والتحكّم برقاب البشر تحت شتى العناوين والشعارات.

ذلك أنّ مصدر الشر تأريخياً وإلغاء إنسانية الإنسان ومصادرة حقوقه وإهدار آدميته وكرامته كان في الغالب كامناً في ضلالة الإنسان واستعباده لأخيه الإنسان، وأنّ هذا التسلط أخذ أشكالاً متعددة، وتطوّر تأريخياً مع رحلة الإنسان الطويلة ليظهر بمظاهر شتى.

فقديماً قال فرعون وهو يكبّل أهل مصر ويحولّهم عبيداً لأهوائه:
﴿يا أَيُّهَا الْمَلأُ ما عَلِمْتُ لَكُمْ مِنْ إِلهٍ غَيْرِي﴾[1].
واستمرت هذه السياسة الجبارة تكبت الإنسان، وكلما اكتشف لون من ألوان التسلط والاستعباد استبدل به الطواغيت لوناً آخر لمواصلة طريق الاستغلال.

والتسلط هو التسلط مهما اختلفت أشكاله وتغيّرت شعاراته ورجاله وعناوينه قديماً وحديثاً حتى أخذ التسلط في مرحلة من مراحل التأريخ شكل مالك الأرض لمن يعمل فيها، وهو ما يعرف بعهود الإقطاع أو عهود الأسياد وأقنان الأرض في أوربا حيث كان الإنسان الرقيق أهون من تراب الأرض وآلاتها حيث يباع ويشتري بأبخس الأثمان، وكان ذلك ثمرة لنعرات جاهلة تدعمها مصالح الساسة الأغنياء تقول: بأنّ الناس في أصل الخلق طبقتان: أسياد وعبيد وأنّ الله خلق العبيد لخدمة الأسياد؛ لذلك فلا مجال للاعتراض على خلق الله أو الرفض لقانونه.

وقد أصبحت هذه الفلسفة فيما بعد الميراث الثقافي والفكري للحضارة الأوربية الحديثة بشقّيها الرأسمالي والماركسي على حدّ سواء، إن اختلفت اليوم صورة الإخراج بين الرأسمالية والماركسية في لون العبودية، لكن قد تكون الحقيقة والأهداف واحدة، كما أخذ التسلط في مرحلة من مراحل الرحلة البشرية شكل صاحب العمل أو ربّ العمل الذي لم يكن همّه إلاّ زيادة أو جودة الإنتاج ولو على حساب صحة العامل وسنّه، بل وحتى حياته دون أيّة ضمانات أو حقوق أو تشريعات تأمين.

---

(١) القصص: الآية ٣٨.

ولَما حلَت الآلة محل العامل كوسيلة لاستدرار الأرباح في الثورة الصناعية الحديثة لم يمنع ذلك أرباب العمل في إقصاء العمَال وإبعادهم عن مسرح العمل والإلقاء بهم خارج المعامل نهباً للفقر والعوز، والجهل والمرض، حيث كان ردّ الفعل لهذا الظلم الاجتماعي تكتل العمال وثوراتهم وتظاهراتهم، ومن ثم تشكيل النقابات واستصدار تشريعات التأمين الاجتماعي التي تحدّد ساعات العمل وتضمن المرض والشيخوخة.

لقد كانت رحلة معاناة شاقة دفع الإنسان في طريقها الأثمان الباهظة، وكلَفته حياته وحياة أبنائه في كثير من الأحيان، حيث أخذ التسلَط بعد ذلك شكلاً آخر استطاع فيه الأرباب والأسياد أن يحرَكوا أحقاد العمال ويجمعوها ويكتلوها ويتداحوا بها باتجاه الأرباب القدامى ليحلَوا محلهم، وأخذوا مواقعهم.

فجاء التسلط الجديد هذه المرة باسم الطبقة المستضعفة وصاحبة المصلحة الحقيقية في الثورة، وإذا بالعمال بعد وصول المتسلَطين الجدد إلى السلطة على أكتافهم وأتعابهم يذوقون أعتى ألوان الظلم والاضطهاد؛ إذ كان العامل قبل الثورة مسلوب الحقوق والكرامة، ولكن في عهد الأرباب الجدد أُلغي الإنسان رأساً من الوجود في مذابح جماعية لا رحمة فيها، حيث لم يكتفوا بإلغاء إنسانيته وإسقاطها، ولو تصفَحت سيرتهم لوجدتهم عاشوا ترف القياصرة وبذخهم، لكن هذه المرة باسم العدل الاجتماعي والاشتراكية العالمية وإلغاء التملك الفردي الذي كان بنظرهم سبب البلاء كله الذي حل بالإنسان جاء ظلمهم الاجتماعي واستبدادهم السياسي أشدّ وأنكى من الرأسمالي الذي قاموا هم على أنقاضه، فكانوا أكثر امتداداً في فترات الحكم من ملوك القرون الوسطى، وكانوا أكثر فسوقاً من الأباطرة. هذه المسيرة الخاسرة التي عادت

عليهم أخيراً، وحطَمتهم من الداخل في بروسترويكا غورباتشوف، والله العالم بالمستقبل.

وقد عانى الإنسان لوناً آخر من التسلط، وربما كان أدهى وأعتى حيث أبتلي بمن يتسلط على دنياه وآخرته معاً، ويكبل جسمه وروحه، ويشل تفكيره.

الاستبداد باسم الدين

وذلك عندما أخذ التسلط شكل الديكتاتورية الدينية بواسطة طبقة من رجال الدين التي أعطت نفسها من الامتيازات ما يجعلها تمارس عملية التحليل والتحريم والتحكم بسلوك البشر ونواياهم، والحكم على مصائرهم وإلحاقهم بالجنة أو النار؛ إذ تملك بيديها العفو والغفران كما تملك الحرمان.

وخطورة التسلط الجديد أنّه يمارس باسم الله، فاحتكروا من يزعمون أنَهم خلفاء لله فهم كتبه ورسله، وأصبحوا وحدهم حملة الكتاب القدس الذين يتصرَفون في ملك الله في الدنيا والآخرة.

ويتملَكون بزعمهم المغفرة لِمَن يعترف لهم بفعاله، ويبيعون قطعاً من أرض الجنَة وقصورها بصكوك الغفران بثمن حال ومُثمن مؤجَل.

﴿إِنَّ كَثِيراً مِنَ الأَحْبارِ وَالرُّهْبانِ لَيَأْكُلُونَ أَمْوالَ النَّاسِ بِالْباطِلِ﴾[1].

فاستعبد الإنسان بشعارات الدين هذه المرة نفسه، وما كان هذا أسلوباً جديداً، بل مارسته من قبل في القرون الوسطى وخلالها الديكتاتوريات الدينية التي حكمت بلاد الإسلام طوال قرون من الزمان كالأمويين والعباسيين ومن بعدهم العثمانيون، حيث إنّهم استعبدوا الناس باسم الدين،

---

(١) التوبة: الآية ٣٤.

وصنعوا من الحاكم الظالم صنماً يُعبَد، وأطلقوا عليه اسم خليفة الله، وظل الله، والحاكم بأمره، حيث كانت تعتبر أية مقاومة أو معارضة له لوناً من المروق عن قوس الدين والاعتراض على أوامر الله.

الأمر الذي عاد على الإسلام والمسلمين بالعائدة السيئة، وأودي بعزَتهم وكرامتهم التي شيّد معالمها الرسول الأعظمﷺ وأمير المؤمنينعليه السلام، حيث تم فيها بعد هذه المعاناة القاسية إسقاط هؤلاء الأرباب الدينيين بثورات الرفض عند المسيحيين التي أثمرت البروتستانتية قديماً ولاهوت التحرير حديثاً عندهم، كما ولَدَت ردّة فعل طائشة ضد الدين إلى المادية المتطرّفة، وألقت ببلاد الإسلام جميعها وأكثر المسلمين في أحضان الغرب والشرق أسيرة الأفكار الوضعية المستوردة من الغرب.

ومن العذابات التي عانى منها الإنسان في رحلته التأريخية مع الديكتاتورية التميز اللوني والعنصري، فلا تزال توجد في العالم حتى اليوم صور تعالي الرجل الأبيض وسيادة الرجل الأبيض، وحضارة الرجل الأبيض، وحتى لاهوت الرجل الأبيض. ولم تبرح الكثير من الشعوب القاطنة في الأرض حياة الكفاف والعوز والإرهاب الفكري والروحي تحت سيف الاستعمار والديكتاتورية المحلية التي قفزت بدعمه وأفكاره حتى عادت بعض الحيوانات كالقطط والكلاب والقردة أكثر كرامة وحقوقاً من الإنسان الملون، أو المستضعف القاطن في العالم الثالث في حضارة العلم والرجل الأبيض. ولا تزال تطالعنا الأنباء يومياً عن حرق ملايين الأطنان من الحنطة وبعض المواد الغذائية حفاظاً على الأسعار في الوقت الذي يموت ملايين السود والبيض من أبناء العالم جوعاً وفي العراء!!

وإلى يومنا هذا يئنُ العالم من ويلات الحروب والشرور التي وضعت العالم كله على شفير الهاوية، وجعلت الأمم والشعوب علَفاً للمدافع بسبب النظرة القومية والعرقية التي احتلت بعض العقول المتحكمة بالعالم، كنظرية صفاء العرق الجرمني الآري التي كان شعارها: «ألمانيا فوق الجميع» من جهة، والدعاوى الفاشية التي دمّرت الكثير من الجنس البشري باسم القومية العنصرية أيضاً من جهة أخرى، ومنطق المصالح والأنانيات من جهة ثالثة.

هذه الظاهرة الخطرة التي سرت إلينا نحن المسلمين أيضاً وشتّتت بلادنا التي وحّدتها عبقرية الإسلام وإنسانيته التي آخت بين الجميع في ظل الأمة الواحدة

﴿إِنَّ هَٰذِهِۦٓ أُمَّتُكُمْ أُمَّةً وَٰحِدَةً وَأَنَا۠ رَبُّكُمْ فَٱعْبُدُونِ﴾[1]

والأخوّة الصادقة

﴿إِنَّمَا ٱلْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ﴾[2]

وحولّتها إلى نار عاصفة يؤجّجها الاستعمار في حروب محلية متواصلة بيننا نحن المسلمين، فأفقدتنا عزّتنا، وأركنتنا إلى الذلّ والهوان، وأصبحنا أمة متناثرة ومقهورة لا تمتلك أية قدرة على ردع كيان خائر وضعيف قائم على رمال هشّة باسم إسرائيل مع ما نمتلكه من كنوز وخيرات ماديّة وبشرية هائلة.

---

(١) الأنبياء: الآية ٩٢.

(٢) الحجرات: الآية ١٠.

الثانية: الحريّة تحت راية الأنبياء عليهم السلام

إنّ مهمة النبوّة إنّما كانت استنقاذ الإنسان والعودة بالبشرية إلى خالقها الواحد وأسرتها الإنسانية الواحدة.

﴿إِنَّ هذهِ أُمَّتُكُمْ أُمَّةً واحِدَةً وَأَنَا رَبُّكُمْ فَاعْبُدُونِ﴾(١)

﴿أَلَمْ أَعْهَدْ إِلَيْكُمْ يا بَنِي آدَمَ أَنْ لا تَعْبُدُوا الشَّيْطانَ إِنَّهُ لَكُمْ عَدُوٌّ مُبِينٌ * وَأَنِ اعْبُدُونِي هذا صِراطٌ مُسْتَقِيمٌ﴾(٢).

ومن الواضح أنّ الأسرة الإنسانية الواحدة تكمن في الإسلام الذي لا علاج لمشكلة الإنسان بدونه؛ لأنّه بالإيمان خلص الإنسان من الذلّ والعبودية لغير الله، وذلك عندما كفل له الرزق، وحدّد له الأجل؛ وذلك لأنّ من أقوى الأسلحة التي يشهرها المستبدون لاستعباد الناس هو سلاح الجوع والعطش، فيمسكون بأزمّة الشعب، ويقبضون على روحه وحياته من خلال الإمساك بالاقتصاد والسيطرة على منابعه ومصادره؛ إذ إنّ الاقتصاد حاجة ماسّة وضرورية تتوقف عليها حياة الإنسان، ولا يمكنه أن يستغني عنه، ومن هنا نجد أنّ الكثير من آيات القرآن تؤكد حقيقة أنّ الرزق والأجل مقسومان، فقد كفل الله الرزق، وكتب الأجل؛ ليكلا يبقي مجالاً لطاغوت في أن يستعبد الناس ويخضعهم لسلطانه لو آمن بهذه الحقيقة الثابتة حينما قال:

﴿نَحْنُ قَسَمْنا بَيْنَهُمْ مَعِيشَتَهُمْ ...﴾(٣)

---

(١) الأنبياء: الآية ٩٢.

(٢) يس: الآية ٦٠ ـ ٦١.

(٣) الزخرف: الآية ٣٢.

و: ﴿وَما كانَ لِنَفْسٍ أَنْ تَمُوتَ إِلاَّ بِإِذْنِ اللهِ كِتاباً مُؤَجَّلاً﴾[(١)]

و: ﴿وَفِي السَّماءِ رِزْقُكُمْ وَما تُوعَدُونَ * فَوَرَبِّ السَّماءِ وَالأَرْضِ إِنَّهُ لَحَقٌّ مِثْلَ ما أَنَّكُمْ تَنْطِقُونَ﴾[(٢)]

و: ﴿وَلِكُلِّ أُمَّةٍ أَجَلٌ فَإِذا جاءَ أَجَلُهُمْ لا يَسْتَأْخِرُونَ ساعَةً وَلا يَسْتَقْدِمُونَ﴾[(٣)]

والرزق والأجل سبل الطغاة لاستذلال الشعوب واستعبادها، فلو أدرك المؤمن ذلك يقيناً وتربى عليه عملياً يصعب إذلاله، فكثير من المسلمين اليوم هم من خوف الذلّ في ذلّ، ومن خوف الموت في موت.

إنّ صراع النبوّة مع الطغاة الذين يحاولون دائماً انتزاع سلطان الله في الأرض هو صراع بين سلطان الله وشرعه الذي ينقذ الناس، ويحرّرهم من كوابت الشرّ والطاغوت الذي يريد استعباد الناس له، ولو أنّ الناس استجابوا لدعوة الأنبياء لعاشوا جميعاً في حرية وكرامة، فقد قال سبحانه:

﴿قُلْ يا أَهْلَ الْكِتابِ تَعالَوْا إِلى كَلِمَةٍ سَواءٍ بَيْنَنا وَبَيْنَكُمْ أَلاَّ نَعْبُدَ إِلاَّ اللهَ وَلا نُشْرِكَ بِهِ شَيْئاً وَلا يَتَّخِذَ بَعْضُنا بَعْضاً أَرْباباً مِنْ دُونِ اللهِ﴾[(٤)]

و: ﴿يا قَوْمِ اعْبُدُوا اللهَ ما لَكُمْ مِنْ إِلهٍ غَيْرُهُ﴾[(٥)]

تلك هي عصارة دعوة الرسل، وخلاصتها إلغاء الأرباب من دون الله، وتحرير البشرية من تألّه الإنسان وتسلّطه، حتى أنّ عتبة الدخول إلى الإسلام تبدأ بشهادة أن «لا إله إلاّ الله»، والانخلاع من سائر الألوهيات والأرباب

---

(١) آل عمران: الآية ١٤٥.

(٢) الذاريات: الآية ٢٢ ـ ٢٣.

(٣) الأعراف: الآية ٣٤.

(٤) آل عمران: الآية٦٤.

(٥) الأعراف: الآية ٦٥.

التي تشكل مشكلة البشرية تأريخياً، حيث لا تلبث أن تحوّل الزعامات إلى أرباب وأوثان تمارس السيطرة على الناس، وتهدر آدميتهم، وتتحكم بمصائرهم، وعندها تبدأ العبودية المتبادلة بحيث لا يكاد ينجو منها أحد.

فطالب الزعامة والعلوّ في الأرض هو في الحقيقة عبد لمن يعينه عليها، ويدعم وجوده واستمراره فيها، وإن كان في الظاهر هو الزعيم، فهو في الحقيقة عبد لمن يستمد منه التأييد والحماية؛ لذلك نراه يبذل له الأموال، ويحوّل إليه المناصب والهبات من أموال الأمّة؛ لأنه لا يملك سلاحاً غيره يعينه في تحقيق غاياته.

وشيئاً فشيئاً يصبح لبعض الرعايا المتملقين مصلحة في تأييد ومساندة هذا الزعيم المتألّه أو ذاك؛ لأنهم يتوهّمون أنهم أصحاب المصلحة الحقيقية بوجوده، كما يصبح الحاكم عبداً مأسوراً لإرادتهم وآرائهم وأعمالهم، ولا يجد عنها محيداً ولا مخلصاً، فيغيب الحق والعدل، وتصبح العبودية متبادلة، ويصير الذل صفة عامّة وناراً عاصفة لكل الشعب، ويبقى سبيل التحرير هو طريق النبوّة.

فالنبوة في حقيقتها حركة تحرير، ودعوة رحمة، وميثاق خلاص، وإنّ الذين يحاولون إلغاء النبوّة وتحريف النص الديني والتعسّف في تطبيقه فمحاولاتهم في الحقيقة هي اعتداء على حقوق الإنسان. فالنبوة تعني التحرير، وتعني المبادئ والأخلاق التي هي روح الحقوق الإنسانية.

فالحرية هي التي تجعل الإنسان كريماً يأخذ دوره الطبيعي ويؤدي وظائفه في الحياة على أوسع مدى موجهاً بحدود القيم وضوابط الشرع.

والمستبدون يحاولون دائماً إلغاء النبوّة؛ لأنها تسوّيهم بغيرهم، وتعاملهم كباقي الناس العاديين، وهم يريدون أن يكونوا آلهة جبّارين وقد يكون من

المفيد الإتيان على بعض مفاهيم النبوّة في ميدان حقوق الإنسان،وبعض التطبيقات العملية لها في شواهد وقصص من التأريخ الإسلامي المضيء.

ولعل من أبرز النماذج الدالة على إدراك دور النبوة في تحرير الإنسان موقف ربعي بن عامر عندما سأله رستم عن دوافع الفتح والمجيء إلى بلاد فارس، فقال ربعي: الله جاء بنا، وهو بعثنا لنخرج من يشاء من عباده من ضيق الدنيا إلى سعتها، ومن جور الأديان إلى عدل الإسلام[(١)].

وفي هذا الحديث تجد الإدراك العميق لمدلول النبوّة بما لا يحتاج إلى كثير شرح وتعليق.

وقد حدّثنا التأريخ عن حادثة وقعت في حكومة الإسلام، وكانت بين أبي ذر الغفاري (رضي الله عنه) وبلال الحبشي، تجد في طياتها خير أنموذج لدور النبوّة في إعادة صياغة الإنسان واسترداد حقوقه وكرامته المهدورة، حيث تحادّا أبو ذر الغفاري مع بلال الحبشي، فنهر أبو ذر بلالاً قائلاً:

مه يا ابن السوداء[(٢)]!! فشكى بلال أبا ذر إلى رسول اللهﷺ، فاستدعى الرسولﷺ أبا ذر وقال له: إنّك امرؤ فيك جاهلية، لأفضل لابن البيضاء على ابن السوداء إلا بالتقوى، إخوانكم خولكم، فمن أخوه تحت يده فليطعمه مما يأكل، وليبسه مما يلبس، ولا يكلّفه في الأمر فوق طاقته، وإذا كلّفه فليعنه.

فأقسم أبو ذر أن يضع خده على الأرض، ويدوس بلال بقدمه على الخد الآخر؛ ليقتلع ما في نفسه من آثار الجاهلية ونظرة التميز العنصري، ومنذ ذلك الوقت لم يكن يُعرف أبو ذر من غلامه أبداً[(٣)].

---

(١) الكامل: ج٢ / ص٤٦٣.

(٢) مه اسم فعل أمر بمعنى انكفف.

(٣) انظر الغدير: ج٨ / ص٣٧١؛ صحيح البخاري: ج١ / ص٢٠ / ح٣٠.

هذه هي النبوّة، وتلك هي الجاهلية؛ لذا فإنّه لا سبيل إلى استعباد إنسان العالم الإسلامي الذي يتمتّع بهذا الميراث الحضاري العظيم في حقوق الإنسان وحرياته إلاّ بتضليله وإبعاده عن دينه، فقد قال سبحانه وتعالى:

﴿وَلا يَزالُونَ يُقاتِلُونَكُمْ حَتَّى يَرُدُّوكُمْ عَنْ دِينِكُمْ إِنِ اسْتَطاعُوا﴾[1].

فحقوق الإنسان في الإسلام هي من مبادئ الدين، شرّعها الله وبيّنها الرسول صلى الله عليه وآله والأئمة عليهم السلام، فهي دَين يُدان عليها أصحابها، ففي الالتزام الثواب، وفي سحقها وتجاوزها العقاب، وهذا لا يعني أنّ المسلمين لم يدفعوا الثمن الباهظ لإقرارها وتحقيقها، فلقد كانت الفتوحات والتضحيات وشرعية الجهاد من أجلها.

النواميس الخمسة

فحماية إنسانية الإنسان هي من أهم الأهداف التي جاء من أجلها الأنبياء. ومن المعلوم أنّ حماية إنسانية الإنسان لا تتحقّق إلاّ بحماية النواميس الخمسة ـ الضروريات الخمس ـ : العقل، الدين، النفس، العرض، المال، لأنّها في الحقيقة تشكل حقوق الإنسان الأساسية التي لا تتحقّق إنسانيته وتحفظ كرامته إلاّ بتوفيرها وحمياتها، كحقّ الحياة، ومن هنا نجد أنّ الإسلام لم يكتف بتقرير هذه الحقوق وحفظها وصيانتها، بل اعتبر انتهاكها جريمة كبيرة، وجعل عقوبتها نصاً غير قابل للاجتهاد وتقدير القضاة والحكّام، وهو المسمى في لسان الفقهاء باسم الحد.

---

(١) البقرة: الآية ٢١٧ .

وما شرعية الحدود ـ وهي العقوبات المحددة المنصوص عليها من الله سبحانه وتعالى والتي يعتبر تنفيذها في بعض الأحيان عبادة إذا تأمّلنا فيها ـ إلاّ حماية لهذه الحقوق، فكل حد يحمي حقاً من الحقوق، أو أكثر، فمثلاً: حد القصاص شُرّع لحماية حق الحياة، وحد السرقة لحماية حق التملّك، وحد الزنا لحماية حق النسل وبناء الحياة الاجتماعية، وحد القذف لحماية حق الإنسان بسلامة السمعة والعرض، وحد الشرب لحماية حق الفكر والإرادة، وحماية العقل مما يغتاله من الخمر والمخدرات وأمثالها، وحد الحرابة لحماية الأمن الاجتماعي العام، وهكذا.

حقوق الإنسان دين

فالحقوق دين، والاعتداء عليها جريمة، وعقوبة المعتدي حدّية لا مجال فيها للاجتهاد، وأكثر من ذلك اعتبار كثير من الفقهاء إنّ هذه الحقوق هي في حقيقتها حقوق الله سبحانه وتعالى؛ تشريفاً لها وتعظيماً، وحدود شرعية لا يجوز تعدّيها أو انتهاكها؛ لأنّ انتهاكها عدوان على دين الله. فلذلك أنّ بعض الحقوق وإن تنازلَ أصحابها عن حقهم في العقوبة في حالة الاعتداء عليها فإنّ هذا التنازل لا يُسقط العقوبة عن الجاني بتمامها وإن أسقط بعضها؛ إذ يبقى بعد سقوط حق صاحب الحق حق الحاكم لازماً عليه، كما ذكر ذلك الفقهاء في كتبهم الفقهية.

وقولنا: إنّ حقوق الإنسان في الإسلام دين معناه لا يغني فيها التظاهر والشعار عن الحقيقة، حيث رفض الإسلام فكرة الشعارات التي لا نصيب لها من الواقع، واعتبرها من التضليل الذي لا يغني عن صاحبه شيئاً، بل يؤثم عليه.

وكم بذلنا نحن المسلمين من التضحيات الجسام، وعانينا من الآلام جراء الشعارات البرّاقة الفارغة، والهوّة الكبيرة بين الفكر والعمل والقول والممارسة والشعار والتطبيق، وكم مُرِّرَت علينا مؤامرات بسبب انخداع بعضنا المستمر بالشعار المفصول عن العمل، والنفاق السياسي الذي تمارسه بعض حكوماتنا الديكتاتورية في كبت الحريات ومصادرة الحقوق تحت عناوين وأسماء لامعة.

وعلى أيِّ حال فطالما عرفنا أنّ هذه الحقوق دين، وعقيدة بالنسبة للمسلم يحرم انتهاكها، وأنّها من حقوق الله وحدوده الشرعية في نفس الوقت؛ لذلك لم يدع الإسلام أمر تحديدها وتقريرها للإنسان؛ لأنّ الإنسان مدفوع غالباً بتحقيق مصالحة ومصالح قومه وقبيلته وحزبه وطبقته وجنسه وطائفته وأحياناً لونه؛ لذلك قد ينقلب رأيه ويتغيّر من لحظة الأخرى مراعاة لأهوائه ومصالحه.

فقد يرى من الحقوق وهو في مقاعد المعارضة ما لا يراه وهو في مواقع الحكم، وكثير من الذين يعملون في مواقع السياسة والحكم اليوم كانوا ينتصرون للحرية والديمقراطية في الأمس وقبل التربّع على كرسي الحكم، ومن ثمّ أصبحوا من أعتى سدنة الاستبداد السياسي وطواغيته. إضافة إلى أنّ الإنسان بعلمه المحدود ومواهبه وكسبه وثقافته ومحيطه وعمره يمنعه من الإحاطة بالماضي والحاضر والمستقبل حتى لو افترضنا فيه الموضوعية.

لذلك نقول هنا بأنّ الله الذي خلق الإنسان هو أعلم بالحقوق والتشريعات التي تحقّق له السعادة والمصلحة، فقد قال سبحانه:

﴿أَلا يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ﴾[١].

---

(١) الملك: الآية ١٤.

إضافة إلى أنَ موضوع تشريع الحقوق لو أوكِلَ للإنسان لشرّع من الحقوق ما يناسبه وإن استلزم ذلك التعدّي على الآخرين وتجاوزهم، فلا توجد الضمانات الكافية التي تحمل الآخرين على قبول رأيه وتشريعه للحقوق، هذا فضلاً عن كون التشريعات البشرية تأتي عادة وسيلة للتحكم بالآخرين.

أمّا عندما تكون التشريعات الحقوقية من عند الله سبحانه فيتساوى أمامها الجميع، وتتبرأ من الغرض والهوى، وتحقّق الاستقرار إلى جانب ما يمتاز به الحق الذي شرّعه الله ومنحه من الهيبة والقدسية الروحية. الأمر الذي يجعل الإنسان متحمّساً للالتزام به في السرّ والعلن؛ لما يترتب على ذلك من ثواب وعقاب عند الحكم العادل العالم بالخفايا والأسرار.

وبهذا نقول: إنّ الإسلام اعتبر الحقوق الإنسانية حقوقاً وواجبات معاً، فهو لم يكتف بإقرار الحق، وإنّما أوجب الحفاظ عليه، ولم يكتف بإقرار حق التعبير والتفكير وحرية القول، وإنّما أوجب على المسلم الصدع بقول الحق والتضحية في سبيله، واعتبره في بعض الحالات من أعلى أنواع الجهاد في سبيل الله تعالى: «أفضل الجهاد كلمة حق عند سلطان جائر»[١].

حقّ الحياة

إنّ الإسلام منح حق الحياة، وأوجب الحفاظ عليه، واعتبر الاعتداء عليه اعتداء على الناس جميعاً، فقال سبحانه:

﴿مِنْ أَجْلِ ذلِكَ كَتَبْنا على بَنِي إِسْرائِيلَ أَنَّهُ مَنْ قَتَلَ نَفْساً بِغَيْرِ نَفْسٍ أَوْ فَسادٍ فِي الأَرْضِ فَكَأَنَّما قَتَلَ النَّاسَ جَمِيعاً﴾[٢].

---

(١) عوالي اللآلئ: ج١ / ص٤٣٢ / ح١٣١.

(٢) المائدة: الآية ٣٢.

ورتب عقوبة القصاص حماية لهذا الحق.

﴿وَلَكُمْ فِي الْقِصاصِ حَياةٌ يا أُولِي الأَلْبابِ﴾[1].

وحرّم على الإنسان التصرّف غير الشرعي بهذه الحقوق، فحرّم عليه الانتحار، ورخّص في بعض العبادة التي قد تصل إلى مرحلة تهديد الحياة.

وإنّ الإسلام ربّى الإنسان وهذّبه على الحس بالواجب؛ لأنّ بعض الإنسان بطبعه يخفّ للمطالبة بحقه، ويتثاقل عن القيام بواجبه.

﴿وَإِنَّهُ لِحُبِّ الْخَيْرِ لَشَدِيدٌ﴾[2].

لأنّ الحياة الإنسانية لا تقوم على الحقوق فقط دون الواجبات، ولا الواجبات بلا حقوق، وإنّما الحقوق والواجبات هي أُولى الدعائم في بناء الحياة وقوة الحضارة، فالمطالبة في الحق دون التنبّه إلى قضية الواجب تبني الإنسان الأناني الذي لا يشعر إلاّ بذاته ومصلحته، وهذا لا يعود عليه إلاّ بمزيد التسلّط والديكتاتورية.

وكم نحن اليوم وبالخصوص المسلمين بحاجة إلى أُولئك الذين يعرفون ما عليهم أكثر وأدقّ وأعمق من الذي لهم.

﴿وَيُؤْثِرُونَ عَلى أَنْفُسِهِمْ وَلَوْ كانَ بِهِمْ خَصاصَةٌ﴾[3].

لأنّ بعضاً من الناس في الساحة الإسلامية ـ مع الأسف ـ وغيرها من الذين يعملون بحسب الظاهر ـ لمبادئهم ودعواتهم إنما يعملون في الحقيقة لأنفسهم أكثر، ويفكرون بحقوقهم قبل اندفاعهم للقيام بواجباتهم، ويطالبون

---

(١) البقرة: الآية ١٧٩.

(٢) العاديات: الآية ٨.

(٣) الحشر: الآية ٩.

بمالهم، ولا يؤدون ما عليهم، فالحكومة تطالب الشعب بالواجبات والفرائض في الوقت الذي قد لا تؤدي إليه أبسط حقوقه، وهكذا.

ولابد أن نعترف أنّ الإنسان في معظم أنحاء العالم الإسلامي اليوم يعيش وضعاً مأساوياً يفتقد معه إنسانيته، ويُطارَد في طعامه وشرابه وحياته وعرضه وأمنه. والمؤسف أن تتم هذه المآسي تحت شعارات الحرية والديمقراطية والعدل الاجتماعي التي لا يجدها المواطن إلاّ عبر الإعلام وأفواه الساسة والحاكمين من دون أن يلمسها أو يحسَها حقيقة، ولعل ذلك من أشد الفتن والمحن التي يعيشها المسلم اليوم في بلاده، وهو صاحب ذلك الميراث الثقافي الضخم في الحضارة الحرة الرحيمة بالإنسان وحقوقه.

ولولا أنّ المبادئ الإسلامية في الكتاب والسنّة وسيرة الأئمة الطاهرين عليهم السلام جسّدت الإيمان الكامل بحقوق الإنسان، وأثبتت ذلك على أرض الواقع في حكومة الرسول الأعظم صلى الله عليه وآله وأمير المؤمنين عليه السلام وباقي الأئمة عليهم السلام، لقادت هذه الممارسات البعيدة عن الدين والإنسان الناس إلى التشكيك في مبادئهم وأفكارهم، بل وربما أخرجت بعضهم من الدين؛ لأنّ الممارسات التي يعيشها العالم الإسلامي اليوم تزلزل الاستقرار، وتقضي على الآمال، خاصّة وأنّ البعض القليل من حقوق الإنسان العامة مكفولة حتى في الغرب الذي لا يؤمن بالإنسان بمقدار ما يؤمن به الإسلام، وتتطلّع له الشعوب الإسلامية.

فلقد أُقيمت لها المؤسسات في الغرب، ووضعت لها التشريعات، ووظفوا في سبيلها الإعلام والنشر حتى بات يجد معها المسلم أنّ كرامته وحقوقه محفوظة في الغرب أكثر منها في بلده الإسلامي.

وهذه حقيقة يشعر بها الكثيرون اليوم لا لضعف الإسلام عن قيادة الحياة ومنح الإنسان حقوقه وحرياته، بل لسياسات حكومات المسلمين في اضطهاد الإنسان وانتهاك حقوقه.

ولا شكَّ أنّ التجربة الحضارية الإسلامية في إطار الحقوق كتبت في التأريخ صفحات لا تنسى مما يؤكد أنّ الإدانة اليوم لابد أن تنصرف إلى الممارسة السيّئة التي لا يمكن أن تنال من المبدأ الذي أثبت جدارته عندما كانت الممارسة صحيحة في مرحلة النبوّة وحكومة الإمام أمير المؤمنين، ولو بقي الإسلام على نهج الرسول الأعظم وعلي لأكل الناس من فوقهم ومن تحت أرجلهم، ولكنّا نتمتع جميعاً بل العالم أجمع بحقوقه وحرّياته، ولما سالت قطرة من دم حرام في سبيل الباطل.

ولكن أكبر ما آذى الإسلام وأضرّ بحضارته، هو تعاقب الحكومات الاستبدادية الفظيعة التي حكمت المسلمين، مما نفّر الناس من الإسلام وتركهم ضحايا للمبادئ المنحطّة. ووجد الغرب والشرق منفذاً منه ليخطط لضرب الإسلام في الصميم بدلاً من الإيمان به والوثوق بمبادئه القويمة واتخاذه منهجاً صالحاً للحياة.

وبذلك يختلف الإسلام عن جميع المبادئ والنظريات المطروحة التي يحاول أصحابها إلقاء تبعة فشلها على التطبيق وليس على النظرية؛ علماً أنّ تلك النظريات لم تؤكد صلاحيتها إطلاقاً، بل جاء الفساد من النظرية والتطبيق معاً.

وما نشاهده من تطور وحرية نسبية في الغرب فهو جزء من اتّباعهم لبعض مبادئ الإسلام، ومع ذلك يبقى الغرب ظاهراً لا محتوى، قشراً لا لبّاً، ويظهر ذلك بشكل واضح لمن درس حضارته، وشاهد القوة الماديّة التي تحكمه وتستعبده استعباداً مطلقاً حتى أضاعت مصير الإنسان وكرامته.

نعم، في البعد السياسي لهم بعض الحرية في إبداء الرأي والكلمة التي

اقتبسوا أسلوبها وخططها من الإسلام كما اعترفوا هم بذلك[1]، ولكن مع ذلك تبقى ناقصة ومشوّهة؛ لتلبسها بمظاهر برّاقة ولكن في جوهر مزيّف.

وسيضطر الغرب أخيراً إلى مراجعة أساليبه وتقييم خطواته في القريب العاجل أو البعيد الآجل إن كان صادقاً في ادعاءاته، ومن ثمّ يقوم بتغيير مناهجه وأساليبه في الحكم والسيرة والسياسة الخارجية والداخلية، وخصوصاً مواقفه تجاه حقوق الإنسان، وإلاّ لتحطّم هو الآخر كما تحطّم الشرق بعد فوات الأوان.

الثالثة: كلمة أخيرة

ما ذكرناه في هذا الكتاب ليس إلا محاولة لتسليط الضوء على الحرية ودلائلها وتطبيقاتها على الحياة الإنسانية في الإسلام، ومن هنا فإنّنا نأمل من أصحاب الفكر والثقافة أن يتفضّلوا علينا بإرشاداتهم وتوجيهاتهم لكي يصبح الكتاب في الطبعات الأخرى أكثر فائدة، وفي الوقت نفسه يقومون بتسديد ما صدر منّا خطأً أو سهواً، ويعفون عن كثير من المتاعب؛ لأنّني أعترف سلفاً بنقصان محاولتي هذه وعدم كمالها، وربما بلورتها أيضاً؛ لأنّني أردت فقط تسليط الأضواء على بعض ما نسيه المسلمون من مبادئ دينهم، خاصة تلك التي ترتبط بالحياة السياسية والاجتماعية ونظام الحكم، فأصبحوا كالأسارى بين يدي الاستعمار والإستبداد يسومونهم سوء العذاب من كبت حرياتهم وهدر دمائهم ومصادرة أموالهم وتحطيم بلادهم وتمزيقهم شرّ ممزق.

وذلك أداء للتكليف الملقى على عاتقي كمسلم في وجوب التحسّس

(١) كما ألمحنا إلى بعض اعترافاتهم في الفصل السادس من الكتاب.

بآلام المسلمين والسعي لنصرتهم، ولعلَي أكون قد ساهمت بعض الشيء في رفع مستوى الوعي عند المسلمين وإرشادهم إلى طريق النجاة والحرية من هذه الأوضاع المزرية التي يعيشونها في بلادهم؛ لكيلا ينساقوا وراء هذه وتلك من فتات حضارة الغرب التي ما هي إلاّ كسراب بقيعة يحسبه الظمآن ماء، وليعرفوا أنَ أصول الحرية وحقوق الإنسان غرست جذورها في أرض الإسلام، ثم نقلت الرياح بعض نفحاتها إلى الغرب فازدهرت فيه حضارتهم بعض الشيء بعد أن تخلَى المسلمون أنفسهم عنها.

ولو عاد المسلمون إلى أصولهم وتمسّكوا بمبادئهم الحقّة لسادوا العالم، وحرّروا الإنسانية أجمع كما حرّروها بالأمس.

وقد أشرنا إلى العديد من النقاط الجديرة بالذكر والتأمّل في الكتاب الأول «ضد الاستبداد» والثاني «الحرية السياسية المعالم والضمانات» والثالث «الحكومة الديمقراطية أصولها ومناهجها».

وفي الختام أتقدم بالشكر الجزيل والثناء الجميل لفضيلة الأستاذ ناظم شاكر (دام عزّه) على مراجعته الكتاب.

ومن الله أستمد العون والتوفيق وهو حسبنا ونعم الوكيل، وصلى الله على نبينا وشافع ذنوبنا محمد وعلى آله الطيبين الطاهرين.

١٩/ رمضان / ١٤١٠هجرية

قم المقدسة

الفصل الأوّل

الحريّة وأصولها



الحريّة أصل وضرورة

الإسلام دين الحريّة والتفتُّح والانطلاق، ولم يهتم بقضية مسّت حياة الإنسان كاهتمامه بتحريره وإنقاذه من براثن الذلّ والعبودية، وفكّه من إسارة الأغلال والقيود الجسدية والفكرية والروحية؛ وذلك لأنّ الحرية أصل التكامل؛ إذ لولا الحرية لما تمكّن الإنسان من أن يؤدي وظائفه ويمارس أفعاله وحركاته، ولبطل تكليفه وإلزامه بالحقوق والواجبات، ولتحوّل إلى آلة صمّاء جامدة تحركها يد الغيب، أو دافع الغرائز والشهوات بما يستعر فيه من مؤثرات خارجية أو ذاتية.

ومع أنّ الحرية هي السمة التي أضاءت رحاب هذا الوجود، وهي الصفة التي عُجِنَت في ذات كل كائن ومخلوق في هذا الكون الوسيع، فهي لا تخص جوانب الإنسان وحياته وآفاقه، بل حتى مويجات البحر، وزهور القفر، وطيور السماء، كل هذه لونّتها أشعة الحريّة، فكل ما في الكون حرٌّ بأصوله وشروط وجوده لا يقبل إلاّ بهذه الحرّية قانوناً، وإلاّ تعطّل وانتهى أمره.

فهي أمر فطري ووجداني يجده كل إنسان في نفسه بلا حاجة إلى ذكر دليل عليه أو إقامة برهان، بداهة إحساس كل إنسان أنّه لا بد أن يكون حراً طليقاً يفعل ما يريد، ويتصرف كيفما يريد، وأنّ الحرّية هي الأصل الحاكم في جميع الأشياء ، والعبودية خلاف هذا الأصل.

مع كل هذا سنسلّط الضوء على عدة دلائل عقلية وشرعية تكشف عن اهتمام الإسلام بالحرية الإنسانية، واعتبارها أصلاً أولياً في حياة البشر مجاراةً لبعض الأذهان التي تطبّعت على البحث الأكاديمي والهندسة العلمية للأمور، مع أنّ الأمر الوجداني والفطري لا يحتاج إلى دليل؛ لأنّ الأمر الوجداني مما

يدخل في إطار المحسوسات والشواهد الباطنية؛ وبذلك يعسر بل يمتنع إقامة الدليل عليه؛ إذ مرجع أغلب البراهين والأدلة العقلية هو الوجدان والفطرة لقاعدة (كل ما بالعرض لا بدّ وأن ينتهي إلى ما بالذات).

فالبرهان العقلي إنّما يسلمه العقل بعد ترتيب جميع مقدماته ورجوع تلك المقدمات أو النتائج إلى الوجدان ، وإلاّ انهار نظام الاستدلال العلمي وتحطّمت قواعده وأصوله، وتعذّر تحصيل أي نتيجة صحيحة من تتالي مقدماتها ، وبالتالي تبطل إقامة الدليل على الأشياء .

إنّ وجدان الإنسان وشعوره يحدّثه بأنّه حرٌّ مختار يمارس كل أعماله وتصرفاته بلا موانع أو قواهر تحول بينه وبين إرادته واختياره. وهذا هو مقتضى القاعدة المشتركة بين جميع البشر، بلا فرق بين لون وآخر، أو سلالة وأخرى، ولا عنصر وآخر؛ إذ الأصل في الإنسان الحرّية. وبهذا حدثنا الإسلام على لسان الإمام أمير المؤمنين عليه السلام حيث قال: «الناس كلهم أحرار إلاّ من أقرّ على نفسه بالرقّ وهو مدرك»[1]. وقال أيضاً : «لا تكن عبد غيرك وقد جعلك الله حراً»[2]. وقال أيضاً : «أيّها الناس إنّ آدم لم يلد عبداً ولا أمة، وإنّ الناس كلّهم أحرار، ولكنّ الله خوّل بعضكم بعضاً»[3].

فالإسلام بحق دين الخلاص، وأعظم رسالة وهبت للحياة الحرّية، وزرعتها بين حنايا البشر، ومنحتهم العِزّة والكرامة، حتى أصبحت أوامره ـ الإسلام ـ ونواهيه بلا حرّية باطلة ولغواً، وبعض قوانينه وتشريعاته بلا اختيار عبثاً.

---

(١) وسائل الشيعة: ج٢٧ / ص٢٥٢ ـ ٢٥٣ / ح٣٣٧٠٣، باب ١٢ من أبواب كيفية الحكم وأحكام الدعوى.

(٢) نهج البلاغة: ص٤٠١، الكتاب ٣١، من وصية له عليه السلام للحسن بن علي عليه السلام.

(٣) بحار الأنوار: ج٣٢ / ص١٣٤ / ح١٠٧.

كل ذلك سنلمَح إليه بالأدلة والبراهين؛ ليكون وميضاً من هدى لمن أغراه الفكر الوضعي وأدّعى أنّ الدين مجموعة أساطير وخرافات تخدّر الشعوب والمجتمعات، وتمنعها من الحياة والحركة، وأن الالتزام بمناهج السماء نوع من الكبت البشري المانع من التحرر والانطلاق، أو ادّعى أنّ الفكر الوضعي هو الذي غرس بذرة الحرّية في الحياة الإنسانية لا مبادئ الإسلام التي حملت للحياة روح التحضُر والرقي والانطلاق الإنساني ، كما تحمل الريح محامل الغيث إلى كل صادية من صحاري الوجود.

ونحن من أجل إثبات ما تقدّم سوف نقيم مجموعة من الأدلة والبراهين التي تؤكّد أنّ الإسلام دين الحرّية، وأنّ أهم مشعل حمله الرسول الأعظمﷺ مع نور التوحيد، كان مشعل الحرّية والخلاص من كل أنواع العبودية والاستبداد والأدلة على ذلك كثيرة، وهي من القرآن الكريم والسنَة النبوية والعقل.

أولا : مشاهد عن الحرية في القرآن الكريم

رسول الحريّة

كلمة عظيمة تفتّقت عن ضمير الغيب كما يتفتق الصبح على الغسق، فكانت عصارة أهداف الأنبياء وخلاصة أدوارهم الاجتماعية في تحرير البشر، وإنقاذهم من براثن العبودية والاستغلال. كلمة واحدة جرت على لسان الوحي والرسالة ولكنّها تفتّحت عن آفاق ليس لها حدود وأبعاد، وحملت في طيّاتها كل معاني الحياة، وتحدّت كل أولئك المستبدين الذين استسلموا لشهواتهم ، وحملوا نفوساً ملفوفة بالضغائن والأحقاد ، وعقولاً ضلّلها الاستبداد والكبت الاجتماعي العقيم صيانة لمنافعهم وأهوائهم. هذه الكلمة البطلة هي الوجه الآخر للحرية، والصورة الثانية للتحرّر والانعتاق من حلق القيود والأصفاد.

﴿الَّذِينَ يَتَّبِعُونَ الرَّسُولَ النَّبِيَّ الأُمِّيَّ الَّذِي يَجِدُونَهُ مَكْتُوباً عِنْدَهُمْ فِي التَّوْرَاةِ وَالإِنْجِيلِ يَأْمُرُهُمْ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَاهُمْ عَنِ الْمُنْكَرِ وَيُحِلُّ لَهُمُ الطَّيِّبَاتِ وَيُحَرِّمُ عَلَيْهِمُ الْخَبَائِثَ وَيَضَعُ عَنْهُمْ إِصْرَهُمْ وَالأَغْلالَ الَّتِي كَانَتْ عَلَيْهِمْ﴾[1].

وهل يوجد تعبير أدق واعمق وأشمل من «وضع، يضع» يدل على التخلص من الخرافة والجهل والحرمان التي أنهكت الإنسان وأنقضت ظهره؟

هذه الكوابيس والأثقال الجاثمة على قلب الإنسان وعقله وروحه كلّها موضوعة ومزاحة وملقاة عنه، هذه الرحاب الوسيعة من الحرية والتسامح

---

(١) الأعراف: الآية ١٥٧.

التي منحها رسول الإسلامﷺ للإنسان رسمتها هذه الآية الكريمة بألوان متعددة وأشكال مختلفة ، فمرّة في صورة الدفع نحو الأعمال الحسنة والتشجيع على الخير وحياة المحبة والوئام في فسحة المعروف، والنهي عن جميع الأفعال التي تزرع بذور المنكر، وتحول دون تحقيق أهداف الإنسان في العيش الحر الكريم .

﴿يَأْمُرُهُمْ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَاهُمْ عَنِ الْمُنْكَرِ وَيُحِلُّ لَهُمُ الطَّيِّبَاتِ وَيُحَرِّمُ عَلَيْهِمُ الْخَبَائِثَ﴾[1].

حيث إنّ مناهج الإسلام لا تحتوي على مبادئ يستنفرها الطبع البشري وتستقبحها النفس الإنسانية، ولم تأمر بعمل أو تنهى عن فعل يستقبحه الناس وعرف العقلاء، وإنّما كل مباني الإسلام ومفاهيمه التي جاء بها الرسول الأعظمﷺ وحثّ عليها، من الأمور المقبولة والمحبوبة التي يرتضيها العُقلاء، وهذا معيار واقعي يكشف عن صحة قوانين الإسلام ونجاحها في علاج مشاكل الإنسان؛ لأنّها قوانين تنسجم مع مزاج الإنسان وفطرته، وتلائم ذوقه وطبيعته؛ إذ كل شيء استطيبته الفطرة البشرية ومال إليه الإنسان وارتضاه فهو مستحسن ، وكل ما نافر الفطرة والذوق الإنساني السليم واستنكره العرف والعقلاء مستقبح . فلا فرض ولا جبر ولا إكراه في قوانين الإسلام، وأوامره ونواهيه لم تكن حسب الاعتباط والرغبة الخاصّة والنظرة المستبدّة للأشياء بلا حكمة أو ميزان، وإنّما هي أوامر ونواهٍ خاضعة للواقع الحر والموازين العُرفية والعقلية.

فهو ﴿وَيُحِلُّ لَهُمُ الطَّيِّبَاتِ﴾ من المستلذات الحسنة من مأكل وملبس ومشرب

---

(١) الأعراف: الآية ١٥٧.

وغيرها.

﴿وَيُحَرِّمُ عَلَيْهِمُ الْخَبَائِثَ﴾ أي القبائح التي تمجها النفوس المستقيمة ، فتحليله وتحريمه ليس بالعبث والاعتباط، بل لشيء في ذات الحلال والحرام يقتضي الأمر أو النهي.

﴿وَيَضَعُ عَنْهُمْ إِصْرَهُمْ﴾ أي ثقلهم، ولوضع الثقل هنا ضلال فسيحة تنداح أمامها جوانب من مناهج الإسلام السهلة السمحة التي لا ثقل فيها ولا صعوبة.

﴿وَالأَغْلالَ الَّتِي كَانَتْ عَلَيْهِمْ﴾ الأغلال جمع غل، وهو ما يقيّد الإنسان. فإنَّ من خواص الإسلام أنه يطلق الحريات المعقولة، ويرفع عن الإنسان كل القيود والأثقال المفروضة عليه، والتي كان يغلّل بها العرب.

﴿إِنَّا وَجَدْنَا آبَاءَنَا عَلَى أُمَّةٍ وَإِنَّا عَلَى آثَارِهِمْ مُقْتَدُونَ﴾[1].

والتي تحيط الإنسان بستار من الديكتاتورية والاستبداد الأجوائي، بحيث يفرض على الإنسان ما لا يرتضيه من العقائد الخرافية والالتزامات التي لا يقبلها العقل من حميّة التعصّب والظلم والجور، أو القيود والأغلال البدنية التي تحجز الإنسان عن ممارسة اختياراته بحرية وانطلاقة.

فإنّ الرسول ﷺ جاء ليضع عن الناس هذه الموانع الروحية والأغلال البدنية من أجل نجاة البشر، وانتشالهم من قوقعة الظلام الدامس إلى نور الحرية، وهذه الحرية ليست شعاراً يرفعه الرسول الأعظم ﷺ ليحقق به مصالح خاصة، أو يصل بها إلى أهداف لم يتمكن من الوصول إليها إلاّ عن طريق الخداع باسم الحرية، هذا الشعار الجميل الذي يمتطيه الكثير من المستغلين والمستبدين وأصحاب المنافع للوصول إلى أطماعهم، حاشاه وألف

---

(١) الزخرف: الآية ٢٣.

حاشاه، فهو:

﴿وَما يَنْطِقُ عَنِ الْهَوى إِنْ هُوَ إِلاَّ وَحْيٌ يُوحى﴾(١).

وإنما هي حقيقة واقعة، وسياسة واجبة ومفروضة لا يمكن التخلي عنها أو تحطيمها تحت وطأة الرغبات والمنافع، وقد أشارت إلى ذلك الآية المتقدمة في نقطتين :

الأولى: أنّ الآية الكريمة في مقام الإخبار عن صفات النبي العظيمﷺ فهو أمّي، ومكتوب في التوراة والإنجيل، ويأمر بالمعروف، ويحلّ ويحرّم الطيبات والخبائث، ويضع الأغلال والآصار عنهم.

والخبر وإن كان من شؤونه احتمال الصدق والكذب أو المطابقة واللامطابقة للواقع، إلاّ إنّ هذه القاعدة تجري في التخاطب البشري الإنساني الخاضع لسلطان النقص والعجز والجهل لدى المخبرين، ولا تجري في الإخبارات السماوية والخطابات الإلهية؛ لأنّها منزّهة عن النقص والعجز، ومجردة عن الأهواء والعواطف، فوضع الأغلال والآصار عن الناس وتحريرهم من ربقة القيود والأصفاد أمر حتمي، وواجب أخبرت به الآية ، ولا يمكن أن يكون إخبارها مخالفاً للواقع؛ لما يترتب عليه من القبح والجهل اللذين لا يليقان بطُهر السماء وعفّتها ومقام الربوبيّة.

الثانية: أنّ تحرير الإنسان من أكبر الأهداف التي بُعِثَ من أجلها رسول اللهﷺ، كما يستفاد من تسلسل سياق الآية. ومن القبيح جداً أنّ يتناسى الثائر هدفه ويسحق ذلك الهدف بنفسه، فإنّ الهدف يبطُل أن يكون هدفاً إذا كان الثائر من أجله يدوس عليه بل هو كذب وخداع يحطم أهداف النبوّة،

---

(١) النجم: الآية ٣ ـ ٤.

ويبيد آثارها.

وهذا التحرير لا يتوقف على جانب دون جانب، بل حتى الإيمان والعقيدة التي تعتبر من أظهر مصاديق الحرية والتحرر جعلها الإسلام مفتوحة إلى الناس، فمن شاء آمن ومن شاء كفر.

﴿لا إِكْراهَ فِي الدِّينِ قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ﴾(١).

فإنَّ من أشد الاستبداد هو الاستبداد العقيدي، وقد منح الإسلام الإنسان حريته في انتخاب أيّة عقيدة يريد، واكتفى هو بمجرد بيان الطريق الصحيح من السقيم، والحق من الباطل، والهدى من الضلال، حيث قال سبحانه:

﴿لا إِكْراهَ فِي الدِّينِ﴾

﴿قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ﴾

﴿إِنَّا هَدَيْناهُ السَّبِيلَ إِمَّا شاكِراً وَإِمَّا كَفُوراً﴾(٢)

حتى إنّه يوصي رسوله العظيم ﷺ بأنّ تكليفه ودائرة مسؤوليته الرسالية تنحصر بالتذكير والتوجيه للبشر في إيمانهم واعتقادهم، لا الجبر والفرض الناشئ عن الهيمنة والقوة، حيث يقول:

﴿فَذَكِّرْ إِنَّما أَنْتَ مُذَكِّرٌ لَسْتَ عَلَيْهِمْ بِمُصَيْطِرٍ﴾(٣)

﴿وَما أَنْتَ عَلَيْهِمْ بِجَبَّارٍ﴾(٤)

ولقد أبى الله سبحانه وتعالى إلاّ أن يترك هذا الإنسان حراً مختاراً في شق طريق الحياة، ورفض أن يكرهه على الإيمان والاعتقاد به وبتوحيده،

---

(١) البقرة: الآية ٢٥٦.

(٢) الإنسان: الآية ٣.

(٣) الغاشية: الآية ٢١ ـ ٢٢.

(٤) ق: الآية ٤٥.

شق طريق الحياة، ورفض أن يكرهه على الإيمان والاعتقاد به وبتوحيده، وكان في إمكانه ذلك لو أراد، ولكنه شاء له أن يملك قراره بيده، ويصنع مصيره بنفسه، وأعطاه المجال الواسع لأن يفكر ويعتقد ويتحرك في حرية كاملة وبلا تقييد وإجبار.

﴿وَقُلِ الْحَقُّ مِن رَّبِّكُمْ فَمَن شَاءَ فَلْيُؤْمِن وَمَن شَاءَ فَلْيَكْفُرْ﴾[1].

﴿وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَآمَنَ مَن فِي الْأَرْضِ كُلُّهُمْ جَمِيعًا أَفَأَنتَ تُكْرِهُ النَّاسَ حَتَّىٰ يَكُونُوا مُؤْمِنِينَ﴾[2].

فالإنسان في الإسلام يستشرف مرافئ الحرية، ويستنهل عذوبتها وطراوتها بلا قاهر أو مانع يصدّه عن ذلك، وإذا منع الإسلام من ارتكاب بعض المحرمات فللخباثة الذاتية أو العرضية الطارئة على الشيء المحرّم، والذي يؤثر عادة سلبياً على الإنسان روحاً وبدناً.

وكمثال بسيط شرب الخمر؛ فلأنّه يلغي حريّة الإنسان ويسلبه إرادته واختياره حرّمه الإسلام؛ لما يعود به السكر من نتائج سلبية على نفس الإنسان وأسرته ومجتمعه؛ لأنّ الإسلام لم يحرّم الأشياء بالاشتهاء أو الاعتباط كما تحرّم بعض القوانين العالمية اليوم ممارسة بعض الأعمال أو تبيح بعض الأعمال بلا ملاحظة إلى المقدمات والنتائج المترتبة عليها.

فالخمر في الإسلام حرام شربه، بينما في القوانين الأرضية محلّل، والفرق أنّ الإسلام يلاحظ في التشريع المصالح والمفاسد في الأشياء المحلّلة والمحرّمة، فيحلّل الصالح، ويحرّم الفاسد الضار بالإنسان وحياته ومستقبله

---

(١) الكهف: الآية ٢٩.

(٢) يونس: الآية ٩٩.

وحريّته، بينما المناهج الأرضية لا تلتفت إلى كلّ ذلك، وإنّما يخضع التحليل والتحريم عادة لشهوات المقنّنين ورغباتهم الجامحة نحو عادة التحكّم والسيطرة، أو المصالح المؤقتة.

فالقانون الوضعي يكبّل أيدي الشعب، ويصادر حريّاته، ويحدّ من تصرفاته، ويخضع الأكثرية الساحقة من الشعب لإرادة القلة الحاكمة واستبدادها، بعكس ما يسنّهُ الإسلام من متابعة الواقع وتشخيص ملاكاته بنظرة فاحصة ودقيقة، ثم التشريع طبق مصالحه ومفاسده بلا تحكم لشهوة أو نزوة فهو قانون منزّه عن الكبت والقهر.

دليل آخر

ومن الآيات التي خطّت نهج الحريّة في الإسلام هذه الآية:

﴿وَما كانَ لِنَبِيٍّ أَنْ يَغُلَّ وَمَنْ يَغْلُلْ يَأْتِ بِما غَلَّ يَوْمَ الْقِيامَةِ﴾[1].

فإنّ الغل وإن فسروه بالخيانة في تقسيم الأموال وعدم النصفة والعدل في التوزيع، إلاّ أنّ الخيانة في الأموال إذا كان يترتب عليها الغلل والعقاب يوم القيامة فالعقاب على خيانة الأمة يكون بشكل أشدّ وأولى.

وهل ترى أعظم من خيانة الأمة واستلاب حقوقها والتلاعب بمقدرتها ومصادرة أموالها بالغش والخداع!!

ومن الجدير بالحاكم الفذّ الذي آمنت به أمّته ومنحته الثقة في التصرّف في شؤونها وتقدير معيشتها وتقرير مصيرها أن يكون وفيّاً لهذه الأمة، أميناً على حقوقها. ومن الظلم الفظيع أن يهشّم عرى الثقة والاستمساك بالخيانة

---

(١) آل عمران: الآية ١٦١.

والتجاوز على حرماتها.

إنّ خيانة الأمّة من أقبح الخيانات وأنكرها؛ لما يترتب عليها من مفاسد ومخاطر اجتماعية كبيرة. قال أمير المؤمنين عليه السلام: ((وإنّ أعظم الخيانة خيانة الأمّة وأفظع الغش غش الأمة))[1].

بالإضافة إلى أنّ إطلاق الآية يفيد ترتب الحساب العسير على أيّ نوع من أنواع الغل الشامل للخيانة والأثقال المادية والقيود المعنوية، خاصّة وأنّ الأنبياء أرسلوا لإعطاء الإنسان حقوقه المشروعة في العيش الكريم وإنقاذه من الرقّ والعبودية والكبت، فإذا كان نفس النبي يصادر هذه الحقوق والحريات الإنسانية لزم نقض الغرض من البعثة وإلغاء دور الأنبياء، وهو قبيح ومحال في الشريعة الإسلامية؛ لأنه لا يصدر إلاّ من جاهل أو عابث!!

الحريّة في الآيات الكونيّة

ولم يكتف الإسلام بتشريع قانون الحرية ومنح للإنسان بكل رحمة بواسطة أنبيائه، كأغلى ما تهب السماء إلى الأرض، بل خطا خطوات أبعد حينما أودع في كيانه ووجوده حسّ الحريّة والانطلاق، وسخّر مخلوقات الكون وصنائع الله العجيبة وملّكه حقّ التصرف بها، وجعلها تحت إمرته يفعل بها ما يشاء وكيف يشاء ـ حسب الموازين المشروعة ـ حيث يقول:

﴿وَسَخَّرَ لَكُمْ ما فِي السَّماواتِ وَما فِي الأَرْضِ جَمِيعاً مِنْهُ﴾[2].

و: ﴿أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللهَ سَخَّرَ لَكُمْ ما فِي الأَرْضِ وَالْفُلْكَ تَجْرِي فِي الْبَحْرِ

---

(١) نهج البلاغة: ص٣٨٣، الكتاب ٢٦، من عهد له عليه السلام إلى بعض عماله.

(٢) الجاثية: الآية ١٣.

بِأَمْرِهِ﴾[١].

و: ﴿أَلَمْ تَرَوْا أَنَّ اللهَ سَخَّرَ لَكُمْ ما فِي السَّماوات وَما فِي الأَرْضِ﴾[٢].

و: ﴿وَهُوَ الَّذِي سَخَّرَ الْبَحْرَ لِتَأْكُلُوا مِنْهُ لَحْماً طَرِيا﴾[٣].

و: ﴿وَسَخَّرَ لَكُمُ الْفُلْكَ لِتَجْرِيَ فِي الْبَحْرِ بِأَمْرِهِ﴾[٤].

و: ﴿وَسَخَّرَ لَكُمُ الأَنْهارَ﴾[٥].

و: ﴿وَسَخَّرَ لَكُمُ اللَّيْلَ وَالنَّهارَ وَالشَّمْسَ وَالْقَمَرَ﴾[٦].

والتسخير يعني تذليل بدائع الكون ومخلوقاته للإنسان وتمليكه حقَّ التصرّف فيها. ومن الواضح أنّ التسخير يستدعي أن يكون الإنسان حراً طليقاً في تطويع الشيء المسخّر له والتصرّف فيه حسبما يريد، كي تصحَّ في شأنه عملية التسخير والتطويع.

فلو كان الإنسان مجبراً على الأفعال والتصرفات، ومقهوراً في شؤونه وأعماله، كيف يمنن الله سبحانه[٧] عليه ويخاطبه بـ «سخّرنا»؟

فإذا جعل الله سبحانه الإنسان مجبوراً غير مختار ومأسوراً غير طليق وفي نفس الوقت يخاطبه بالتسخير وأنّه جعل الكون ومحتوياته تحت أمره وطوع إرادته كان في هذا لغو صريح[٨]، وهو محال على الله سبحانه

---

(١) الحج: الآية ٦٥.

(٢) لقمان: الآية ٢٠.

(٣) النحل: الآية ١٤.

(٤) إبراهيم: الآية ٣٢.

(٥) إبراهيم: الآية ٣٢.

(٦) النحل: الآية ١٢.

(٧) لأنّ الآيات في مقام المنّة.

(٨) ومثله كمثل صاحب البساتين والمزارع والحقول، حينما يكبّل صاحبه ويسجنه في قوقعة صغيرة، وفي نفس الوقت يخاطبه بأنّه قد أباح له الأكل والشرب والتصرّف في الأشجار والمنافع وأنّه قد

وتعالى، لأنّ واقع التسخير وقدرة الإنسان على الاستفادة من المسخّرات لا يتحقّق إلاّ في أجواء الحريّة التامّة والاختيار الكامل، ومن دونها يبطل خطاب التسخير، ويتحقّق موضوع التناقض بين لغة الحريّة في الآيات الشريفة:

﴿أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللَّهَ سَخَّرَ لَكُمْ مَا فِي الأَرْضِ﴾[1].

مع الواقع التكويني للإنسان المقهور المسلوب الإرادة والاختيار، وهو من القبائح لدى الحكماء.

وعلى هذا المنهج الواضح سارت آيات أخرى من القرآن الكريم، وكانت من أحسن الأدلّة والشواهد على الحريّة الإنسانية في الإسلام باعتبار اشتراكها مع هذه الآيات بالروح والملاك. تقول:

﴿وَمِنْ رَحْمَتِهِ جَعَلَ لَكُمُ اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ لِتَسْكُنُوا فِيهِ وَلِتَبْتَغُوا مِنْ فَضْلِهِ﴾[2].

واللام في (لتسكنوا) و(لتبتغوا) هي لام الغاية والهدف، والإنسان لا يمكنه أن يحقق هذه الغاية «السكنى والابتغاء» ما لم يكن حراً مختاراً، إذ لا داعي لقوله تعالى: ﴿لِتَسْكُنُوا﴾ أو: ﴿وَلِتَبْتَغُوا﴾، إذ كان الإنسان مجبولاً على تحقيقها قهراً وبلا اختيار؛ إذ هو ملزم بتحقيقها شاء أم أبى.

نعم، إنّما يحقق الخطاب هدفه وغاياته لو كان الإنسان حراً مطلق العنان.

﴿هُوَ الَّذِي جَعَلَ لَكُمُ الأَرْضَ ذَلُولاً فَامْشُوا فِي مَنَاكِبِهَا وَكُلُوا مِنْ رِزْقِهِ وَإِلَيْهِ النُّشُورُ﴾[3].

جعلها في خدمته، ألا يعدُّ عمله هذا من اللغو عند العقلاء؟ إذ كيف يمكنه التصرف فيها وهو مسلوب الحريّة والقدرة على العمل والاختيار!!.

(١) الحج: الآية ٦٥.

(٢) القصص: الآية ٧٣.

(٣) الملك: الآية ١٥.

والأمر هنا ﴿فَامْشُوا﴾ و﴿وَكُلُوا﴾ لدى موازين الحكم العقلي الصحيح لا يصحّ توجيهه إلى المقيَّد المأسور، لأنّ غرض العقلاء من إصدار الأوامر والتوجيهات هو إيجاد الدواعي على العبث والانطلاق والعمل في المأمور نحو تحقيق المطلوب، وهذا بطبيعته يقتضي حريّة المأمور وتمكّنه على امتثال الأمر وطاعته؛ لأنّ المأمور المكبّل لا يمكنه العمل على إيجاد المطلوب وتحقيق غرض الأمر، ولا يصح عقلاً أمره أو بعثه نحو هدف ما.

فتوجيه الأمر إلى الإنسان في الآية الكريمة باستثمار سهول الأرض المسخّرة للبناء والزارعة وباقي شؤون الإنسان والأكل من حصادها دليل واضح على كون الإنسان حراً في ذلك، وإلاّ عُدَّ الأمرُ قبيحاً والآمر الحكيم فاعلاً للقبيح تعالى سبحانه علواً كبيراً.

ولعل أجمل صورة تتجلى فيها الحرية الإنسانية التي منحها الله سبحانه للبشر عندما يقف الإنسان أمام مسرح الطبيعة الواسع الكبير فيرى أنّ جميع ما في الوجود مسخّر لخدمته، وأنّه الغاية العظمى لخلقه وبعثه، بل هو الهدف الأسمى لكلِّ مخلوق؛ إذ يرى الخطاب كله ﴿لَكُمُ﴾ وكأنّ الإنسان واقف أمام العظمة الإلهيّة يتلقى وثائق تحرّره الإنساني ودفعه نحو الحركة والنشاط بإرادة حرّة مختارة، وبدون قيود أو حواجز تَحُدّ أو تحول دون ذلك في شريط من الخطابات المتناغمة المتتابعة مرّةً في صورة ضمائر الجمع ﴿لَكُمُ﴾ ﴿تأكلُون﴾ ﴿تسْرَحُون﴾... وأحياناً في صورة الغايات والأهداف ﴿لِتَرْكَبُوها﴾ ﴿تأكُلُوا﴾ ﴿لِتَسْتَخْرِجُوا﴾ ﴿لِتَبْتَغوا﴾.

كل هذه الكلمات ترسم معالم الحريّة الإنسانية في نسيج بلاغي ساحر اكتفى بالإشارة والتلويح إلى الرحاب الوسيعة التي جعلها الله سبحانه للإنسان، دون ذكرها مباشرة بأسمائها الخاصة من «الحرية» «الاختيار» «التحرر»، لأنّ الكناية وذكر «التحرر» بحالات الحركة الحرّة ومصاديق

النشاط والانطلاق المتحرر من القيود أبلغ من التصريح، وأوقع في النفس من التسمية المكشوفة، فقد قال سبحانه تعالى:

﴿وَالأَنْعامَ خَلَقَها لَكُمْ فِيها دِفْءٌ وَمَنافِعُ وَمِنْها تَأْكُلُونَ﴾[1].

﴿وَلَكُمْ فِيها جَمالٌ حِينَ تُرِيحُونَ وَحِينَ تَسْرَحُونَ﴾[2].

﴿وَتَحْمِلُ أَثْقالَكُمْ إِلى بَلَدٍ لَمْ تَكُونُوا بالِغِيهِ إِلاَّ بِشِقِّ الأَنْفُسِ إِنَّ رَبَّكُمْ لَرَؤُفٌ رَحِيمٌ﴾[3].

﴿وَالْخَيْلَ وَالْبِغالَ وَالْحَمِيرَ لِتَرْكَبُوها وَزِينَةً وَيَخْلُقُ ما لا تَعْلَمُونَ﴾[4].

﴿هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ مِنَ السَّماءِ ماءً لَكُمْ مِنْهُ شَرابٌ وَمِنْهُ شَجَرٌ فِيهِ تُسِيمُونَ﴾[5].

﴿يُنْبِتُ لَكُمْ بِهِ الزَّرْعَ وَالزَّيْتُونَ وَالنَّخِيلَ وَالأَعْنابَ وَمِنْ كُلِّ الثَّمَراتِ إِنَّ فِي ذلِكَ لآيَةً لِقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ﴾[6].

﴿وَسَخَّرَ لَكُمُ اللَّيْلَ وَالنَّهارَ وَالشَّمْسَ وَالْقَمَرَ وَالنُّجُومُ مُسَخَّراتٌ بِأَمْرِهِ إِنَّ فِي ذلِكَ لآياتٍ لِقَوْمٍ يَعْقِلُونَ ❁ وَما ذَرَأَ لَكُمْ فِي الأَرْضِ مُخْتَلِفاً أَلْوانُهُ إِنَّ فِي ذلِكَ لآيَةً لِقَوْمٍ يَذَّكَّرُونَ﴾[7].

﴿وَهُوَ الَّذِي سَخَّرَ الْبَحْرَ لِتَأْكُلُوا مِنْهُ لَحْماً طَرِيًّا وَتَسْتَخْرِجُوا مِنْهُ حِلْيَةً تَلْبَسُونَها وَتَرَى الْفُلْكَ مَواخِرَ فِيهِ وَلِتَبْتَغُوا مِنْ فَضْلِهِ وَلَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ﴾[8].

---

(١) النحل: الآية ٥.

(٢) النحل: الآية ٦.

(٣) النحل: الآية ٧.

(٤) النحل: الآية ٨.

(٥) النحل: الآية ١٠.

(٦) النحل: الآية ١١.

(٧) النحل: الآية ١٢ ـ ١٣.

(٨) النحل: الآية ١٤.

﴿وَإِنْ تَعُدُّوا نِعْمَةَ اللهِ لا تُحْصُوها إِنَّ اللهَ لَغَفُورٌ رَحِيمٌ﴾(١)

إذ لا يجد الإنسان من نفسه أمام هذه التنقّلات السريعة للآيات الشريفة إلاّ أنّه سيّد هذا الكون الحر الطليق الذي يفعل فيه ما يشاء، ويتصرّف فيه كيف يشاء؛ إذ كل شيء مسخّر له، وكل موجود خلق لأجله، فهو الهدف، وهو الغاية التي تحققها موجدوات الطبيعة حتى يتصرّف بها الإنسان ويمارس بها اختياراته بلا ضغوط.

آيات أخرى

وصورة أخرى عن الحريّة ترسمها لنا آيات أخرى من القرآن الكريم تبيّن أنّ الإنسان هو المخوّل الوحيد في شؤون هذا الكون، وهو الموهوب الوحيد الذي يتمكن أن يأمر وينهى ويتصرّف في عناصر هذا الوجود، فهو المخوّل وهو المفوّض، فكل شيء مملوك له خادمه وطائعه، حيث تقول الآية:

﴿وَتَرَكْتُمْ ما خَوَّلْناكُمْ وَراءَ ظُهُورِكُمْ﴾(٢).

﴿ثُمَّ إِذا خَوَّلْناهُ نِعْمَةً مِنَّا قالَ إِنَّما أُوتِيتُهُ عَلى عِلْمٍ﴾(٣).

﴿ثُمَّ إِذا خَوَّلَهُ نِعْمَةً مِنْهُ نَسِيَ ما كانَ يَدْعُوا إِلَيْهِ مِنْ قَبْلُ﴾(٤).

وكم من الظلال الفسيحة والأبعاد الوسيعة يحسها الإنسان في كلمة «التخويل» ولا يوجد أدقَ وأدلَ من التخويل على الحريّة ومجالاتها الرحبة؛

---

(١) النحل: الآية ١٨.

(٢) الأنعام: الآية ٩٤.

(٣) الزمر: الآية ٤٩.

(٤) الزمر: الآية ٨.

لأنّ التخويل يعني البذل والإعطاء وتسليم زمام الأشياء مع منح الحرية الكاملة في التصرّف.

ثانيا: الحرية في السُنّة

«الناس مسلّطون على أموالهم»[1] من أبرز قواعد الفقه الإسلامي في إعطاء حريات الناس وحقوقهم وعدم جواز منعهم من ممارستها والتمتع بها.

فإنّ الناس إذا كانوا مسلّطين على أموالهم بحيث لا يجوز لأحد أن يتصرف فيها إلاّ بإذن أصحابها فهم بطريق أولى مسلطون على أنفسهم أيضاً؛ لأشديّة التصرف بالنفس على التصرف بالمال، فإنّ الذي يمتلك سلطة على ماله يمتلك سلطة على نفسه كذلك؛ لأهميّة على المال.

طبعاً الأولوية هنا فقط في الجانب السلبي لا الإيجابي، والمقصود من الجانب السلبي أنّه إذا كان للإنسان أن يردّ الغير عن التصرف في ماله فبالأولى يكون له ردّ الغير عن التصرف في نفسه؛ إذ جواز الردّ في جانب الأموال يستلزم جوازه في جانب النفس بطريقة أولى.

إذاً الأصل في الإنسان الحريّة، سواء في شؤونه النفسيّة وما يرتبط بها من فكر وعقيدة أو سلوك وعمل، أو شؤونه الماليّة أو الحقوقيّة الخاصّة أو العامّة؛ لأنّ المال والحقّ مّما يعود إلى السلطة على النفس، فإنّ ما بالعرض لابدّ وأن ينتهي إلى ما بالذات.

فلا يجوز لأحد أن يحدد حريّات الناس أو يصادرها أو يتصرّف في مقدّراتهم وشؤونهم دون إذنهم؛ ولذلك اشتهرت عند الفقهاء قاعدة السلطنة

---

(١) عوالي اللآلي: ج٣ / ص٢٠٨ / ح٤٩.

بهذا النص: «الناس مسلّطون على أموالهم وأنفسهم».

وإنّما استفاد الفقهاء السلطة على الأنفس من الأولوية أولاً، ومن ضمّها إلى الآية الكريمة:

﴿النَّبِيُّ أَوْلَى بِالْمُؤْمِنِينَ مِنْ أَنْفُسِهِمْ﴾[1].

الدالة على أنّ للمؤمنين ولاية على أنفسهم، ولكنّ ولاية النبي ﷺ عليهم مقدمة على ولايتهم على أنفسهم، ثانياً مع أنها لم تأت في نص الرواية النبوية على الأقوى.

فالأصل هوحريّة الإنسان في ماله ونفسه وكل شؤونه إلاّ ما أخرجه الدليل، ولا يجوز لأحد أن يمنع أحداً من أن يتصرّف في أمواله ونفسه؛ لأنّه خلاف الحرية، وهو حرام، وتؤيد هذه القاعدة عدة روايات منها: «لا يحل دم امرئ مسلم ولا ماله إلاّ بطيبة نفسه»[2].

فلا يجوز التصرّف أو التحديد أو البيع إلاّ برضاه؛ لأنه أولى به، وحرّ في أمواله، فهكذا نفسه لنفس دليل الأولوية.

وهناك روايات أُخرى وردت عن النبي الأعظم ﷺ وأئمة أهل البيت عليهم السلام تشير إلى هذا الموضوع بالنصّ مرة وبالتلميح أُخرى تقدم بعضها وسوف يأتي بعضها، وكلّها تؤكّد أنّ الأصل في الإسلام هو الحرية والتحرر.

---

(١) سورة الأحزاب: الآية ٦.

(٢) وسائل الشيعة: ج٥ / ص١٢٠ / ح٦٠٨٩، باب ٣ من أبواب مكان المصلي.

ثالثاً: العقل والحريّة

الأصل في الإسلام هو الحريّة الإنسانية، وبدونها تبطل غايات الرسالة وأهداف البعثة، ولم تعد التكاليف الإلهية التي كلّف الله تعالى بها الإنسان صحيحة مقبولة لدى العقلاء، وذلك لأنّ الأوامر والنواهي التي أصدرها الشارع المقدّس لتكليف البشر معلّلة بالأغراض والمصالح[1]، سواء كان الغرض راجعاً إلى المكلّف أو التكليف دفعاً للعبث المحال عليه تعالى، والغرض من التكليف هو امتحان البشر واختبارهم في طاعتهم ومعصيتهم وترتيب آثارهما في الثواب والعقاب حسبما أشارت إليه بعض الآيات القرآنية:

﴿الَّذي خَلَقَ المَوْتَ وَالحَياةَ لِيَبْلُوَكُمْ أَيُّكُمْ أَحْسَنُ عَمَلاً﴾[2].

﴿أَ فَحَسِبْتُمْ أَنَّما خَلَقْناكُمْ عَبَثاً وَأَنَّكُمْ إِلَيْنا لا تُرْجَعُونَ﴾[3].

﴿وَما خَلَقْتُ الجِنَّ وَالإِنْسَ إِلاَّ لِيَعْبُدُونِ﴾[4].

﴿وَما خَلَقْنَا السَّماءَ وَالأَرْضَ وَما بَيْنَهُما باطِلاً ذلِكَ ظَنُّ الَّذِينَ كَفَرُوا﴾[5].

ومن الواضح أنّ أداء الامتحان وتحقيق نتائجه يتوقف عقلاً وحكمه على أن يكون الإنسان حراً في أعماله، طليقاً في تصرفاته؛ لكي تصح تسميته أنّه مطيع أو عاص؛ لأنّ المجبور على أداء الوظائف وإنجاز الأعمال من غير

---

(١) لما ثبت في محله من علم الكلام من أنّ أفعال الله سبحانه وتعالى معلّلة بالأغراض والمصالح.

(٢) الملك: الآية ٢.

(٣) المؤمنون: الآية ١١٥.

(٤) الذاريات: الآية ٥٦.

(٥) ص: الآية ٢٧.

المعقول عند الحكماء وذوي العقول السليمة أن نسميه أنّه مطيع أو عاصٍ، كما لا يصحَ أن نسمّي الماكنة والآلة أنها مطيعة أو عاصية؛ لأنّها ملزَمة بالعمل، مقهورة على الأداء من غير قدرة لها على التوقف أو التخلي عن وظائفها، فكذلك الإنسان المجبور؛ إذ مقتضى الجبر هو أن يكون الإنسان دائماً وأبداً إمّا مطيعاً فقط أو عاصياً فقط بلا إرادة منه ولا اختيار، فإذا لم يجعل الله سبحانه الإنسان حرّاً في إنجاز أعماله وشؤونه ولم يملّكه توجيه أمره وتحديد سلوكه ومع ذلك يكلفه بالأوامر والنواهي لغرض امتحانه لكان هذا من أقبح القبائح، للزوم نقض الغرض؛ وذلك لأنّ غرض التكليف هو الامتحان، والامتحان يستدعي الحريّة في المكلّف، فإذا كان المكلّف مجبراً على العمل كان قد نقض هدفيه الامتحان وغرضيّة الاختبار، وهذا ليس من شأن المولى الحكيم تعالى عن ذلك علواً كبيراً. وإنّما يبقى ملزماً بالعمل فقط في صورة العلم ووصول الأوامر الإلهيّة إليه[1].

طريق آخر

مضافاً إلى أنّ الهدف من خلق الإنسان هو وصوله إلى الكمال الروحي والسمو المعنوي، وهذا يستدعي أن يكون الإنسان حرّاً لكي يتمكن من التكامل والرقي؛ لأنّ حقيقة التكامل تدرُج وارتقاء للمراتب السامية بخطوات متتالية وسعي حثيث وإرادة حرة، لا قفزة على القمة تدفعها ظروف قاهرة وعوامل غير اختيارية.

---

(١) طبعاً للقاصر في العلم بالأحكام لا المقصّر المتعمد في ذلك.

ولذا فإنّ الحيوانات المجبولة على إطاعة الغرائز والنزوات الحيوانية المجبرة عليها ليس لها تطوّر ولا تكامل، ولا ترتقي مراتب السمو، بل هي دائماً كما كان آباؤها وأجدادها قبل ملايين السنين وإلى آخر يوم من وجودها على الأرض لا تتبدل، ولا تتغير سيرتها، ولا أسلوب معيشتها ولا طريقة حياتها وكيفية تعاملها مع الظروف في الأغلب.

بينما الإنسان المتكامل الذي غاية خلقته هو وصوله إلى الكمال، لابدّ أن يكون حرّاً مختاراً غير مجبَر ولا مكبّل لدى أداء وظائفه وشؤونه، ولا يمكن أن يكون حصول الكمال بالجبر على ارتقاء المراتب؛ لأنّه لا يصدق عليه كمالاً وتكاملاً حينئذ، وإنّما يصحّ أن نسميه تكميلاً أو إكمالاً، وهذا لا يعود فضله إلى الإنسان كي يصحّ أن نمدحه ونحكم عليه بأنّه مستحقّ للكمال والفضيلة لما وفَر في نفسه من صفات الكمال؛ لأنّه بالجبر حصل على ذلك لا بالاختيار، والمجبور لا يُمدح ولا يُذم.

الخلاصة: أنّ الكمال الإنساني الذي هو هدف وغاية خلف الإنسان في هذه الدنيا لا يتحقق إلاّ بكون الإنسان حرّاً، فلو كان الإنسان مجبراً لزم نقض الغرض من الخلقة، وهو لا يصدر من العاقل الحكيم.

فلا بدّ للإسلام إذاً من أن يحرر البشر، ويطلق لهم عنان الاختيار والحريّة في ممارسة كل أعمالهم وتصرفاتهم كي يصحّ أن يكلفهم، ويهديهم، ويرشدهم، وبذلك يكشف عن تكامل الرسالة وكمالها.

هل نحن مجبورون؟

وهنا قد يرد سؤال من المناسب الإجابة عليه، ومفاده: إذا كان الإسلام يؤمن بالحريَة فكيف قال بعض المسلمين بالجبر، والقضاء والقدر، وخلق الأفعال؟

إنَ الإنسان له بُعدَان: بُعدٌ مجبور عليه ومسيَّر إليه، وبُعدٌ آخر مخيَّر فيه وحُر في انتخابه.

البُعد الأول: هو خلقه وتكوينه ونموّه ودوران الدم في عروقه وانهضام الطعام في معدته، وما شاكل ذلك من الأعمال التي تؤدي وظائفها داخل كيان الإنسان بلا حرية للإنسان فيها، ولا في تحريكها أو إيقافها، فهو مجبور عليها حسبما أراده الله سبحانه وتعالى.

ولكن هناك جانباً آخر في الإنسان يكون خاضعاً لإرادة الإنسان ورغبته واختياره فعلاً أو تركاً، وكمثال بسيط: الإنسان الذي يحس بألم الجوع أو العطش فوراً يقدم على أكل الطعام أو شرب الماء، فهنا الجوع والعطش ليس باختيار الإنسان وقع، ولكن الأكل والشرب حصل باختيار الإنسان وإرادته، وهكذا الإنسان الظالم والعدول فإنّ كل واحد بإرادته ظلَم وباختياره عدل بين الناس، لا بجبر ولا بإكراه من قوة ثالثة.

فالإنسان يشترك بقواسم مشتركة مع بقية الموجودات، ويمتاز بمميزات وخصائص لا تمتلكها باقي الكائنات، فالإنسان مثلاً يشترك مع الجماد بأنَه كتلة

لها وزن وحجم وشكل، ومن هذه الجهة تجري عليه نفس القوانين التي تجري على المادة، كما يشترك مع النبات بالنمو واحتياجه إلى الغذاء والشراب والهواء وما أشبه، وهكذا مع الحيوانات في الغرائز والشهوات التي تلحُ عليه بإشباعها بلا اختيار منه ولا إرادة، فهو مسيّر مقهور مأسور لهذه القوانين المادية التي جُبل عليها في أصل خلقته وتكوينه.

﴿يا أَيُّهَا الإِنْسانُ ما غَرَّكَ بِرَبِّكَ الْكَرِيمِ * الَّذِي خَلَقَكَ فَسَوَّاكَ فَعَدَلَكَ * فِي أَيِّ صُورَةٍ ما شاءَ رَكَّبَكَ﴾[1].

﴿اللهُ الَّذِي خَلَقَكُمْ ثُمَّ رَزَقَكُمْ ثُمَّ يُمِيتُكُمْ ثُمَّ يُحْيِيكُمْ هَلْ مِنْ شُرَكائِكُمْ مَنْ يَفْعَلُ مِنْ ذلِكُمْ مِنْ شَيْءٍ سُبْحانَهُ وَتَعالى عَمَّا يُشْرِكُونَ﴾[2].

﴿هُوَ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ تُرابٍ ثُمَّ مِنْ نُطْفَةٍ ثُمَّ مِنْ عَلَقَةٍ ثُمَّ يُخْرِجُكُمْ طِفْلاً ثُمَّ لِتَبْلُغُوا أَشُدَّكُمْ ثُمَّ لِتَكُونُوا شُيُوخاً وَمِنْكُمْ مَنْ يُتَوَفَّى مِنْ قَبْلُ وَلِتَبْلُغُوا أَجَلاً مُسَمًّى وَلَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ﴾[3].

في حين افترق الإنسان عن باقي الكائنات بالعقل والإرادة والحريّة والاختيار؛ إذ بعقله يميّز الخير من الشر، والحسن من القبيح، وبإرادته يختار ويمارس أعماله بتحرر وانطلاق، بمعنى أنّ الله تعالى قد أعطى الإنسان القدرة على الفعل والترك جبراً وخلقاً، ومنحه الحريّة في توجيه فعله إلى الوجهة التي يريدها والنيّة التي قصدها. وإعطاء الله تعالى القدرة على الفعل لا ينافي اختيارية الإنسان في صدور الفعل ووقوعه طبقاً لغايته وهدفه؛ إذ يكفي في

---

(١) الانفطار: الآية ٦ ـ ٨.

(٢) الروم: الآية ٤٠.

(٣) غافر: الآية ٦٧.

كون الفعل اختيارياً منسوباً إلى الإنسان باعتباره أنه أتى ببعض مقدماته الاختيارية المهمة لا كلّها.

مثلاً: الملقي نفسه في النار يُعتبر قاتل نفسه بالاختيار وإن لم يكن إحراق النار باختياره، حيث يحرق بها دون اختيار، إلاّ أنّ الامتناع بالاختيار لا ينافي الاختيار.

هذا إذا كان الإلقاء في النار ليس علّة تامّة للإحراق، وإنّما هو بعض مقدماته المعدّة لأخرى غير اختياريه، وهي إحراق النار، فاحتراقه نتيجة مقدمات اختيارية وغير اختيارية[1]. وإنّما الفعل المسيّر فيه ما ليست له مقدمة اختيارية كحركات النبض، ودقّات القلب، وسريان الدم في الأوردة والشرايين... إلى آخره.

وهكذا الحال في الطاعة والعصيان المخيّر فيها الإنسان، ليس إلاّ نتيجة القوّة العاملة فيه حسب اختيار العبد وتوجيهه، فأصل القوّة والاختيار من صنع الله، لا حول ولا حيلة للإنسان فيهما، وإنّما يختار الإنسان إنماء القوّة وتوجيهها نحو العصيان أو الطاعة. فالله سبحانه قد أقدر العاصي حال العصيان ومكّنه على تهيئة مقدّماته، وكذلك المطيع حال الطاعة، لا إعداداً واقداراً لخصوص العصيان أو الطاعة.

بل أقدره دون لون، بمعنى جعله قادراً على فعل الطاعة وفعل المعصية، ثمّ أمره بصرف هذه القوة في الطاعة ونهاه عن صرفها في العصيان دون أن يؤيّده ولا مثقال ذرة، بل تركه يفعل ما يريد.

---

(١) لو كان الإلقاء علّة تامّة للإحراق لم يبق غموض في اختيار الإنسان ومشيئته في وقوع المعادلة.

﴿فَلَمَّا زَاغُوا أَزَاغَ اللَّهُ قُلُوبَهُمْ﴾[1].

ولتوضيح الفكرة نضرب مثالاً بسيطاً: ضوء الشمس النافذ عن زجاجة حمراء أو خضراء فإنّه يأخذ لون الزجاجة التي نفذ خلالها، فهل أنّ الضوء الملّون بالأحمر أو الأخضر كلّه من الشمس فحسب؟ أو من الزجاجة فحسب؟ كلاّ، لا ذا ولا ذاك، بل اشتركت الشمس مع الزجاجة في إعطاء الضوء الملّون، فأصل الضوء من الشمس، واللون من الزجاجة.

وكذلك القوّة التي يعطيها الله تعالى للإنسان حالة الفعل ومقدماته، هذه القوّة ضوء بلا أي لون، ثمّ إنّ الإنسان هو الذي يلوّنها بلون الطاعة أو العصيان دون اختصاص أو ملازمة له بأحدهما ـ الطاعة والعصيان ـ يجبره على فعل معيّن أو حركة خاصة، وإنّما الإنسان هو الذي يختار الاختصاص وتوجيه الفعل إلى المنحى الذي يريده سواء طاعة أو عصيان، وليس له أي اضطرار إلاّ في أصل الاختيار، وهو لا ينافي الاختيار، حيث خلقه الله مختاراً لا يجد حيلة في دفع هذا الاختيار عن نفسه، وهذا هو الذي يؤكّد ويركّز فيه الاختيار في أموره، فكل فعل إنّما هو اختياري بالاختيار، ولا يستطيع المختار أن ينفك عنه، وهذا يكفي في تزييف شبهة الجبر وادعاء القهريّة في أعمال الإنسان، ويؤكّد اختياريته للأفعال وحريته الكاملة في التصرّف في شؤونه، وعلى هذه الأفعال الاختيارية يُثاب الإنسان أو يُعاقَب، يُذَم أو يُمدح، يُهان أو يُكرم دون الأفعال التي لا حيلة له فيها.

وهذا من المفاهيم الفطرية التي ربما يدركها كل إنسان مدرك، وحتى الطفل الصغير لا يشك في الفرق بين الحركات الاختيارية والاضطرارية؛ ولذا

---

(١) الصف: الآية ٥.

نجده لو ضربه شخص بحجر يؤلمه فإنَه فوراً يذم الرامي بالحجر بلا أن يلقي لومه على الحجر، فلولا علمه الوجداني بكون الرامي هو الذي اختار فعل الرمي وإلقاء الحجر لما استحسن ذم الرامي وإلقاء اللوم عليه.

إنّ شبهة الجبر والاختيار والقضاء والقدر والكسب وخلق الأفعال ـ هذه كلّها ـ من المسائل الفلسفية التي أثارها الحكام الأمويّون، وهم أوّل من أثارها من أجل تدعيم حكومتهم وسلطانهم، وتبرير أعمالهم وتصرفاتهم غير اللائقة بالفضائل والقيم الإسلامية السامية، وفي وقتهم تفشت الدعوة إلى القدر والجبر وغيرها من الأفكار المثبطة للعزائم الإنسانية والمحطّمة للروح الحماسية لدى الإنسان على أيدي دعاتهم[1].

---

(١) الجبرية: فرقة نشأت في الصراع السياسي الذي صاحب انتقال السلطة الأُولى التي حكمت بعد الرسول الأعظمﷺ إلى الدولة الأُموية، فلقد كان القول بالجبر فكراً يبرز تلك التغييرات بنسبتها إلى الله سبحانه وتعالى باعتباره الخالق لأفعال الإنسان؛ لأنّ الإنسان مجبر كالريشة المعلقة في الهواء تديريها الريح حيث دارت، وليس له من الأمر شيء، وفي الجاهلية كانت مذاهب العرب تميل إلى الجبر، فلمّا جاء الإسلام قرر حرية الإنسان وبنى عليها مسؤوليته، وأصل تكليفه، وثوابه وعقابه في الدنيا والآخرة، وربط التغيير في المجتمع بفعل الإنسان، بل وجعل فعل الله في هذا الميدان تابعاً ومرتباً لفعل الإنسان: ﴿إِنَّ اللهَ لا يُغَيِّرُ ما بِقَوْمٍ حَتَّى يُغَيِّرُوا ما بِأَنْفُسِهِمْ﴾ (الرعد: الآية١١).

ولكن القول بالجبر عاد ليرد المسلمين إلى جبرية تشبه جبرية الجاهلية، ومن هنا كان اشتراك حركات المعارضة السياسة التي ناهضت الدولة الأُموية جميعها تقريباً في معارضة الفكر الجبري، فقالت بالحرية والاختيار كل من المعتزلة والخوارج والشيعة بوجه عام.

وفي الجبرية تيار يغالي في فكرة الجبر، ويسمون «الجبرية الخلّص» الذين يقولون «بالجبر المحض» وهم (الجهمية) أتباع الجهم بن صفوان (١٢٨هـ ـ ٧٤٥م). وهناك الجبرية المتوسطون الذين قدموا موقفاً وسطاً بين فكرة الجهمية وفكر المعتزلة، وهم الأشعرية أتباع أبي الحسن الأشعري (٢٦٠ ـ ٣٢٤هـ / ٨٧٤ ـ ٩٣٦م). وتقوم نظريتهم على أنّ فعل الإنسان هو فعل الله

الذين أخذوا يثيرونها طمعاً في إقرار الناس بالحكم الأموي كقدر من أقدار الله سبحانه لا يمكن لأحد معارضته أو انتقاده؛ ولكي يبرروا أعمال الحاكم بأنّها غير اختيارية لم تنشأ عن إرادته وتصحيحه، وإنّما ناشئة عن تحكّم الإرادة الإلهية في أعماله وتصرفاته، فهو غير ملوم عن أي قبيح أو ظلم يرتكبه بحق الشعب. ومن بعدهم ركّز عليها العباسيون، وصرفوا من أجلها أموالاً طائلة، وأزهقوا الأرواح من أجل تدعيمها وتثبيتها في المجتمع؛ ولنفس السبب تسندها بعض الحكومات الديكتاتورية اليوم وتعدّها مبرر الارتكاب أفظع الجرائم وأبشع الأعمال، وإلاّ فهل يشكك عاقل في وجدانه وضميره في حريّته واختياره لدى ارتكاب أي عمل صادر منه؟ وإلاّ فهل أنّ الكافر كفر مجبوراً؟ أو المسلم أسلم بقدر منه تعالى؟ وأنّ من زنا أو سرق كان مجبوراً؟ وهل أنّ القاتل والظالم والكاذب والمنفق والمحسن جُرّوا إلى ذلك جَرّاً؟ وهل أنّ الإنسان خُلِقَ آلة مسيرة خلقها الله وفق طريقة ثابتة لأداء فعل معيّن؟

فهل تجد أقبح من أن يجبر الله تعالى عبيده الضعفاء على عصيانه، ثمّ يعِدهم على عصيانهم العذاب ويعذبهم به؟

وهل أنّ الله تبارك وتعالى خلق للخير جماعة وللشر جماعة أُخرى، ودفع هؤلاء إلى أفعالهم دفعاً قهرياً؛ إذ هم آلات صماء بكماء لا شأن لهم ولا اختيار؛ إذ يستيقظ الإنسان من النوم ليحركه الله بقدرته، ويدفعه إلى أداء

حقيقة، وأنّ دور الإنسان هو كسب الفعل، أي ظهور الفعل على يد الإنسان مقترناً بما يسمى (الأسباب).

من كل هذا يفهم أنّ الحرية كانت مفهوماً أصيلاً في الإسلام، وقضية وجدانية وفطرية يعيشها الجميع؛ ولشدة وضوحها لم تكن تحتاج إلى دليل أو تأكيد، حتى جاءت الحكومة الأموية فأثارت هذه الشبهات لأغراض سياسية وتبرير أعمال الخلفاء وتسلطهم التعسفي..

دوره ووظيفته كما تُدفع النحلة والنملة والفراشة لإنجاز دورها؟!

لقد جعل الله سبحانه الإنسان حراً في أفعاله وتصرّفاته؛ ولذا فهو محاسب على شرها، ومحمود على خيرها، مذموم على سيئها، وممدوح على حسنها.

﴿لا يُكَلِّفُ اللهُ نَفْساً إلاّ وُسْعَها لَها ما كَسَبَتْ وعَلَيْها ما اكْتَسَبَتْ﴾[1].

﴿لِمَنْ شاءَ مِنْكُمْ أنْ يَتَقَدَّمَ أوْ يَتَأخَّرَ * كُلُّ نَفْسٍ بِما كَسَبَتْ رَهِينَةٌ﴾[2].

والعقلاء يفرّقون بين ما يقدرون عليه في الحركة نحو اليمين أو الشمال، والأمام والخلف، واختيار الكلام، ونوع الطعام، والذهاب والإياب، وبين ما يضطرون إليها من حركاتهم كالوقوع من شاهق، أو حركة المرتعش، وحركة النبض. كما أنّهم يحسنون مدح المحسِن ويقبّحون ذمه، ويحسّنون ذمّ المسيء ويقبّحون مدحه، ويجدون ذلك بفطرتهم وضميرهم ووجداهم، كما أنهم يحكمون ببداهة قبح ذمّ الرجل القصير على قصره، أو مدح الطويل على طوله، أو الأبيض أو الأسود؛ لأنّها غير صادرة عن العبد؛ وما ذلك إلاّ لعلمهم بوجود بعض الأعمال والتصرفات الصادرة عن الإنسان صادرة عن الحرية والاختيار حسب مقصوده ودواعيه بلا إجبار أو إكراه أو فرض.

إنّ الجبر والقهر يستلزم قبح التكليف والأمر والنهي؛ لأنّه تعالى حين يكلّفنا فعل الطاعات واجتناب المعاصي ولا يترك فعلها بأيدينا وبكامل حريتنا ـ وإنّما يتركنا عرضة لما قدّره لنا من كوننا مطيعين أو عاصين ـ لا نقدر على فعل الطاعات ولا على اجتناب المعاصي لما قدّره لنا من الطاعة والمعصية، وأجبرنا عليه، فكيف يثيب على طاعة لم نفعلها بإرادتنا واختيارنا؟ وكيف

---

(١) البقرة: الآية ٢٨٦.

(٢) المدثّر: الآية ٣٧ ـ ٣٨.

يعاقبنا على معصية حَمَلَنا قدره ومشيئته على فعلها؟

ولو لم يكن الإنسان مختاراً في الفعل والترك كانت أفعاله جارية مجرى حركات الجمادات، وكما أنّ البديهة حاكمة بأنّه لا يجوز أمر الجماد ونهيه وجَبَ أن يكون الأمر كذلك في أفعال الإنسان؛ لأنّه تعالى يريد منه فعل المعصية ويخلقها فيه فكيف يصحّ نهيه عنها؟ كما أنّه إذا كلّفه أن يفعل فعلاً وليس بإمكانه أن يفعله لأنّ الله سبحانه هو الذي يفعله ـ كما يزعم ـ كان مكلّفاً بغير المقدور، والتكليف بغير المقدور قبيح ومحال؟

ولقد خالف القرآن الكريم القول بالجبر وسلْب الحريّة من يد الإنسان في آيات عديدة، حيث ينسب الفعل إلى العبد لا إلى الله تعالى، ومن هذه الآيات:

﴿فَوَيْلٌ لِلَّذِينَ كَفَرُوا﴾[1]. أي اختاروا الكفر جبر أو إكراه.

و: ﴿فَوَيْلٌ لِلَّذِينَ يَكْتُبُونَ الْكِتَابَ بِأَيْدِيهِمْ﴾[2]. أي يفعلون ذلك بإرادتهم ومشيئتهم الحرّة.

و: ﴿ذَلِكَ بِأَنَّ اللَّهَ لَمْ يَكُ مُغَيِّراً نِعْمَةً أَنْعَمَهَا عَلَى قَوْمٍ حَتَّى يُغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ﴾[3].

أي يغيّروا أنفسهم بأنفسهم وبكامل اختيارهم.

و: ﴿فَطَوَّعَتْ لَهُ نَفْسُهُ قَتْلَ أَخِيهِ فَقَتَلَهُ﴾[4]. أي نفسه وإرادته هي التي

---

(١) مريم: الآية ٣٧؛ الذاريات: الآية ٦٠؛ ص: الآية ٢٧.

(٢) البقرة: الآية ٧٩.

(٣) الأنفال: الآية ٥٣.

(٤) المائدة: الآية ٣٠ .

حملته على قتل أخيه بلا قاهر خارجي حمله على ذلك.

و: ﴿لِمَن شاءَ مِنكُم أَن يَتَقَدَّمَ أَوْ يَتَأَخَّرَ﴾[١]. المشيئة والاختيار للعبد نفسه.

و: ﴿فَمَن يَعْمَلْ مِثْقالَ ذَرَّةٍ خَيْراً يَرَهُ ۞ وَمَن يَعْمَلْ مِثْقالَ ذَرَّةٍ شَرّاً يَرَهُ﴾[٢]. فالمكلّف حرٌّ في عمله وكسب نتيجة عمله إن خيراً فخير، أو شراً فشر.

وغيرها من الآيات الكثيرة جداً في هذا المضمار الدالة على أنّ العبد حرٌّ مختار طليق في أفعاله وشؤونه.

هذا كما أنّ الجبر ينافي ما جاء به الأنبياء ﷺ من الأمر بالعدل والنهي عن الظلم، بل ويخالف العقل حينما يقول المجبرة: إنّه تعالى يخلق العبد كافراً، أو يخلق في العبد الكفر والضلال، أو يصدّه ويستدرجه بذلك إلى العقاب؛ لأنّ الفعل الصادر من الإنسان لا يخلو إمّا أنّه يقع من الله سبحانه، وإمّا أن يقع من الإنسان نفسه، وإمّا أن يقع منهما معاً بالشراكة.

فإن قلنا: إنّه وقع من العبد فهو الواقع، والحق في قولنا: إنّ الإنسان خُلق حراً مختاراً.

وإن قلنا: أنه وقع من الله تعالى، فيلزم منه الظلم على الله؛ لأنّه هو الذي فعل الكفر الصادر من الإنسان، فلماذا يعذّب الإنسان عليه؟ والظلم محال على الله تعالى؛ إذ إنّما يحتاج إلى الظلم الضعيف[٣] والله تعالى معدن القوة والقدرة.

﴿إِنَّ اللهَ هُوَ الرَّزّاقُ ذُو القُوَّةِ المَتِينُ﴾[٤].

---

(١) المدثّر: الآية ٣٧.

(٢) الزلزلة: الآية ٧ ـ ٨.

(٣) وذلك لأنّ الظالم إنّما يظلم غيره لأحد الأمور: إمّا ليتحرز الظالم من بأس المظلوم فيسبقه بالظلم لكيلا يقدر المظلوم على ظلمه، أو يظلمه ليستلب منه نعمة تشفياً، تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً، أو يظلمه ليحصل منه على نعمة هو يفقدها، وهذه الحالة محالة على الله تعالى.

(٤) الذاريات: الآية ٥٨.

وإن وقع الفعل شراكة فكذلك يلزم الظلم أيضاً؛ إذ كيف يعذّب الكافر وقد شاركه في خلق الكفر فيه، وهو الشريك الأكبر؟

عن الصادقين‎ﻹ: «أنّ الله أرحم بخلقه من أن يجبر خلقه على الذنوب ثم يعذّبهم عليها»[١]، وأنّه «أكرم من أن يكلّف الناس ما لا يطيقون»[٢]، أنّ السنة الشريفة تؤكّد الحريّة الإنسانية، وتنفي عنه الجبر وإسارة القيود والأصفاد.

فعن الإمام الصادق‎ﷺ: «أنّ الناس في القدَر على ثلاثة أوجه: رجل يزعم أنّ الله عزّ وجلّ أجبر الناس على المعاصي فهذا قد ظلم الله عزّ وجلّ في حكمه فهو كافر، ورجل يزعم أنّ الأمر مفوّض إليهم فهذا قد وهن الله في سلطانه فهو كافر، ورجل يقول: أنّ الله عز وجلّ كلّف العباد ما يطيقون ولم يكلّفهم ما لا يطيقون وإذا أحسن حَمد الله، وإذا أساء استغفر الله، فهذا مسلم بالغ»[٣]، أي بالغ الإيمان أو الحق أو الرشد ونحوها. فهل الاستغفار من الذنب إلاّ اعتذاراً ممن أمدّني بقوة فاستعملتُها بغير ما أمرني به؟ أو لَستُ حراً في هذه القوّة أبذلها حيث أشاء وبوحي اختياري الكامل؟

قال أمير المؤمنين‎ﷺ لأحد سائليه عن القضاء والقدَر: «ويحَك لعلّك ظننت قضاءً لازماً، وقدراً حاتماً، ولو كان ذلك كذلك لبطل الثواب والعقاب، وسقط الوعد والوعيد، إنّ الله سبحانه أمر عباده تخييراً، ونهاهم تحذيراً، وكلّف يسيراً، ولم يكلّف عسيراً»[٤].

---

(١) أصول الكافي: ج١ / ص١٥٩ / ح٩، باب الجبر والقدر والأمر بين الأمرين.

(٢) أصول الكافي: ج١ / ص١٦٠ / ح١٤، باب الجبر والقدر والأمر بين الأمرين.

(٣) حقّ اليقين: ج١ / ص١٤٩ ـ ١٥٠، فصل الجبر والتفويض.

(٤) نهج البلاغة: ص٤٨١، قصار الحكم ٧٨.

فهل معنى القضاء والقدر في قول الإمام: أنّ الله تعالت قدرته خلق بعض الناس وقدّر لهم الإيمان وجبلَهم عليه جبلاً، وخلق بعضاً آخر وقدّر لهم الكفر وصبّه في قلوبهم صبّاً، وبرأ جماعة أخرى حسني السيرة رغماً عنهم، وخلق بعض الناس فاسقاً مكرهاً على الفسق. وهكذا جبَل عباده من عنده واحداً على الخير وآخر على الشر؟ يقيناً لا؛ لأنه بيّن الخير والشر لسائر الناس؛ إذ أعطاهم العقول المميزة، ومنحهم الإرادة والاختيار لانتخاب الطريقة التي يريدونها، فقال سبحانه:

﴿وَهَدَيْنَاهُ النَّجْدَيْنِ﴾[1].

أي دللناه على الطريقين اللذين أحدهما خير والآخر شر، وجعلنا الاختيار بيديه:

﴿إِنَّا هَدَيْنَاهُ السَّبِيلَ إِمَّا شَاكِراً وَإِمَّا كَفُوراً﴾[2].

فالله تعالى أرسل الرسل للعالمين مبشرين ومنذرين، وأرشد إلى طريق الخير، وحثّ عليه، وأبان طريق الشر، ونهى عنه، وأوضح الخطأ والصواب في سائر ميادين الحياة بأوامره ونواهيه، وجعل الانتخاب بيد الإنسان الحرّ المريد، فلا شأن للقضاء والقدر في مضمار الفعل، بل القضاء والقدر يعنيان ما سبق في علمه سبحانه من بلاءات العباد ومكاره الحياة التي يلاقونها ويقعون فيها، أو يتجنبونها، أو لست تعطي مفتاح سيارتك لابنك وتوصيه بعدم السرعة لئلا يتهوّر أو يصدمها بشيء أو يدهس بها أحداً؟ فإذا خالفك وأسرع وفعل شيئاً من ذلك فهل أنت فعلته لأنّك أبحت له قيادة السيارة، وقدّمت له المفتاح والآلة؟

---

(١) البلد: الآية ١٠.

(٢) الإنسان: الآية ٣.

وقد روي أنّ رجلاً سال الإمام الصادقعليه السلام عـن القضاء والقدر فقال لـه بواضح بيانه: «ما استطعت أن تلوم العبد عليه فهو منه، وما لـم تستطع أن تلوم العبد عليه فهو من فعل الله، يقول الله تعالى للعبد: لِمَ عصيت؟ لِمَ فسقت؟ لِمَ شربت الخمر؟ لِمَ زنيت؟ فهذا من فعل العبد، ولا يقول له: لِمَ مرضت؟ لِمَ قصرت؟ لِمَ ابيضضت؟ لِمَ اسوددت؟ لأنّه من فعل الله تعالى»(١).

وفي المروي عن بريد بن عمير بن معاوية أنّه سأل الإمام الرضاعليه السلام عن معنى قول الإمام الصادقعليه السلام: «لا جبر ولا تفويض ولكن أمر بين أمرين» فقال عليه السلام:

«من زعم أنّ الله عزّ وجلّ يفعل أفعالنا ثمّ يعذّبنا عليها فقد قال بالجبر، ومن زعم أنّ الله فوّض أمر الخلق والرزق إلى حججهعليهم السلام فقد قال بالتفويض، والقائل بالجبر كافر، والقائل بالتفويض مشرك، فقلت له: يا ابن رسول الله فما أمر بين أمرين؟ فقالعليه السلام: وجود السبيل إلى إتيان ما أُمروا به وترك ما نهوا عنه.

فقلت له: فهل لله عزّ وجلّ مشيئة وإرادة في ذلك؟ فقالعليه السلام: فأمّا الطاعات فإرادة الله ومشيئته فيها الأمر بها والرضا لها والمعاونة عليها، وإرادته ومشيئته في المعاصي النهي عنها والسخط لها والخذلان عليها.

قلت: فهل لله فيها القضاء؟ قالعليه السلام: نعم، ما من فعل يفعله العباد من خير أو شر إلاّ ولله فيه قضاء. قلت: ما معنى هذا القضاء؟ قالعليه السلام: الحكم عليهم بما يستحقّونه

---

(١) بحار الأنوار: ج٥ / ص٥٩ / ح١٠٩.

على أفعالهم من الثواب والعقاب في الدنيا والآخر»[١].

وروى محمد بن يحيى أنه قال له ﷺ أي للصادق: وما أمر بين أمرين؟ فقال ﷺ مثل ذلك: «رجل رأيته على معصية فنهيته فلم ينته، فتركته ففعل تلك المعصية، فليس حيث لم يقبل منك فتركته كنت أنت الذي أمرته بالمعصية»[٢].

وقد سأل صالح النيلي الإمام الصادق ﷺ عن الاستطاعة بالذات فقال:

هل للعباد من الاستطاعة شيء؟ فقال ﷺ: إذا فعلوا الفعل كانوا مستطيعين بالاستطاعة التي جعلها الله فيهم، قال: قلت: وما هي؟ قال ﷺ: الآلة مثل الزاني إذا زنى كان مستطيعاً للزنا حين زنى، ولو أنه ترك الزنا ولم يزن كان مستطيعاً لتركه إذا ترك. قال: ثمّ قال ﷺ: ليس له من الاستطاعة قبل الفعل قليل ولا كثير، ولكن مع الفعل والترك كان مستطيعاً، قلت: فعلى ماذا يعذّبه؟ قال ﷺ: بالحجّة البالغة، والآلة التي ركّب فيهم. إنّ الله لم يجبر أحداً على معصيته، ولا أراد ـ إرادة حتم ـ الكفر من أحد. ولكن حين كفر كان في إرادة الله أن يكفر، وهم في إرادة الله وفي علمه أن لا يصيروا إلى شيء من الخير، قلت: أراد منهم أن يكفروا؟

قال ﷺ: ليس هكذا أقول، ولكنّي أقول: علم أنّهم سيكفرون فأراد الكفر لعلمه فيهم وليست هي إرادة حتم إنّما هي إرادة اختيار»[٣].

وروى الطبرسي (طاب ثراه) في الاحتجاج:

إنّ أبا حنيفة دخل المدينة ومعه عبد الله بن مسلم،

---

(١) عيون أخبار الرضا ﷺ: ج١ / ص١٢٤ / ح١٧.

(٢) أصول الكافي: ج١ / ص١٦٠ / ح١٣، باب الجبر والقدر والأمر بين الأمرين.

(٣) أصول الكافي: ج١ / ص١٦٢ / ح٣، باب الاستطاعة.

فقال له: يا أبا حنيفة، أنّ هاهنا جعفر بن محمد من علماء آل محمد، فاذهب بنا إليه نقتبس منه علماً، فلما أتيا إذا هما بجماعة من علماء شيعته ينتظرون خروجه، أو دخولهم عليه، فبينما هم كذلك إذ خرج غلام حدث، فقام الناس هيبة له، فالتفت أبو حنيفة فقال: يا بن مسلم، من هذا؟ قال: هذا موسى عليه السلام ابنه. قال: والله أخجله بين يدي شيعته. قال له: لن تقدر على ذلك. قال: والله لأفعلنّه. ثمّ التفت إلى موسى عليه السلام فقال: ... يا غلام ممن المعصية؟ قال: يا شيخ لا تخلو من ثلاث: إمّا أن تكون من الله وليس من العبد شيء فليس للحكيم أن يأخذ عبده بما لم يفعله، وإمّا أن تكون من العبد ومن الله، والله أقوى الشريكين فليس للشريك الأكبر أن يأخذ الشريك الأصغر بذنبه، وإمّا أن تكون من العبد وليس من الله شيء، فإن شاء عفا، وإن شاء عاقب. قال: فأصابت أبا حنيفة سكتة... قال: فقلت له: ألم أقل لك لا تتعرّض لأولاد رسول الله صلى الله عليه وآله[1].

(١) الاحتجاج: ج٢ / ص١٥٨ - ١٥٩.

سؤال لقي جوابه

إذا كان كذلك فماذا يقولون فيما أورده القرآن الكريم من الجبر والضلالة والهداية، ونسبهما إلى الله تعالى وليس للمكلف فيها صنع واختيار، حيث يقول:

﴿فَيُضِلُّ اللَّهُ مَنْ يَشَاءُ وَيَهْدِي مَنْ يَشَاءُ وَهُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ﴾[1].

و: ﴿وَمَنْ يُضْلِلِ اللَّهُ فَلَنْ تَجِدَ لَهُ سَبِيلاً﴾[2].

و: ﴿مَنْ يُضْلِلِ اللَّهُ فَلَا هَادِيَ لَهُ وَيَذَرُهُمْ فِي طُغْيَانِهِمْ يَعْمَهُونَ﴾[3].

و: ﴿وَلَا تَقُولَنَّ لِشَيْءٍ إِنِّي فَاعِلٌ ذَلِكَ غَداً * إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ﴾[4].

و: ﴿إِنَّكَ لَا تَهْدِي مَنْ أَحْبَبْتَ وَلَكِنَّ اللَّهَ يَهْدِي مَنْ يَشَاءُ﴾[5].

و: ﴿وَمَنْ لَمْ يَجْعَلِ اللَّهُ لَهُ نُوراً فَمَا لَهُ مِنْ نُورٍ﴾[6].

وغيرها من عشرات الآيات التي في ظاهرها تؤكّد الجبرية في الإنسان وتنفي عنه الحريّة والاختيار؟

والجواب: أنّ هذه لا تعارض اختيارية الإنسان وحريّته، بل تؤكد الاختيار والأمر بين الأمرين في الوقت الذي تنفي الجبر والتفويض معاً، وذلك

---

(١) إبراهيم: الآية ٤.

(٢) النساء: الآية ١٤٣.

(٣) الأعراف: الآية ١٨٦.

(٤) الكهف: الآية ٢٣ ـ ٢٤.

(٥) القصص: الآية ٥٦.

(٦) النور: الآية ٤٠.

وذلك باختصار[١] أنّ الله تعالى لا يضل ولا يهدي إلاّ من أراد المشي في طريق الضلالة والمتاهة أو في سبيل الهداية، فيضل الأول بضلاله.

﴿فَلَمَّا زَاغُوا أَزَاغَ اللهُ قُلُوبَهُمْ﴾[٢].

ويهدي الآخر بما اهتدى توفيقاً له وتأييداً؛ ليستكمل في الهداية والزلفى منه تعالى، فعلى سبيل المثال الآية الأولى محفوفة بقوله تعالى:

﴿وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَسُولٍ إِلاَّ بِلِسَانِ قَوْمِهِ لِيُبَيِّنَ لَهُمْ فَيُضِلُّ اللهُ مَنْ يَشَاءُ وَيَهْدِي مَنْ يَشَاءُ﴾[٣].

إذاً الهداية والإضلال ليستا إلاّ بعد بيان الرسل وإيصال الحجج، واهتداء من اهتدى وضلال من ضل أولاً، ثمّ الله يضلّ الآخرين لاختيارهم الضلال وإقبالهم عليه، وهكذا باقي الآيات.

مضافاً إلى وجود آيات أُخرى من الوحي الكريم تؤكّد اختيارية الإنسان في الضلالة والهداية حيث يقول البارئ سبحانه:

﴿الَّذِينَ كَفَرُوا وَصَدُّوا عَنْ سَبِيلِ اللهِ أَضَلَّ أَعْمَالَهُمْ﴾[٤].

و: ﴿اعْمَلُوا مَا شِئْتُمْ إِنَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ﴾[٥].

و: ﴿إِنْ هُوَ إِلاَّ ذِكْرٌ لِلْعَالَمِينَ * لِمَنْ شَاءَ مِنْكُمْ أَنْ يَسْتَقِيمَ﴾[٦].

و: ﴿إِنَّ هَذِهِ تَذْكِرَةٌ فَمَنْ شَاءَ اتَّخَذَ إِلَى رَبِّهِ سَبِيلاً﴾[٧].

---

(١) راجع كتب التفاسير لتعرف معنى الآيات المذكورة.

(٢) الصف: الآية ٥.

(٣) إبراهيم: الآية ٤.

(٤) محمد: الآية ١.

(٥) فصلت: الآية ٤٠.

(٦) التكوير: الآية ٢٧ ـ ٢٨.

(٧) الإنسان: الآية ٢٩.

و: ﴿كَلاَّ إِنَّهُ تَذْكِرَةٌ ۞ فَمَنْ شَاءَ ذَكَرَهُ﴾[١].

وغيرها من الآيات الصريحة في جعل الإنسان حراً مختاراً.

فالأصل في الإسلام هو الحريّة والاختيار لدى البشر، ومن دونه لا يقوم للإنسان منهج حكيم، ولا درب يمضي عليه مؤمن أو مهتدٍ، ولا يكمل فيه إنسان!

حريّة القانون الإسلامي

أصل الحاجة إلى القانون عند البشر نشأت من نزعة الإنسان الفطرية[٢]

---

(١) المدثر: الآية ٥٤ ـ ٥٥.

(٢) إنّ مبنى القوانين والحقوق في الإسلام قائمة على أمور:

أولاً: الفطرة.

ثانياً: الشريعة.

لذا نجد تطابق الفطرة مع الشريعة في الكليات؛ إذ إنّ الفطرة شريعة من الداخل بينما الشريعة فطرة من الخارج، حيث لا تعارض بين حكم الفطرة والشرع، هذه نظرية الإسلاميين في القانون، وهناك مدارس أخرى تقول بأنّ مستند القانون واحد من ثلاثة أمور:

١ ـ العدالة.

٢ ـ التجربة.

٣ ـ المجتمع.

فالأولى: استدلت بأنّ الإنسان بما أنّه عادل بطبيعته فتكون العدالة مستند قوانينه، فإنّ إعطاء الحق لصاحبه واحترام الإنسان وعدم أكل أموال الناس وغير ذلك من الأمور كالاستبداد والاحتكار وغير ذلك كلها نابعة من حسّ العدالة وميله الذاتي لها، فتكون العدالة منبع القوانين.

وأمّا الثانية: فقد استدلت بأنّ القوانين ليست إلاّ انعكاساً للتجارب، فحيث قامت التجربة على ضرر الشيء الفلاني ضرراً بالغاً أو نفعه نفعاً بالغاً أو تساوي ضرره ونفعه أو رجحان أحدهما على الآخر فقد وضع القانون طبقها، فالضار يكون ممنوعاً، والنافع واجباً، والمتساوي يكون فيه التخيير.

وأمّا الثالثة: فاستدلّت بأنّ العرف والعادات الاجتماعية هي مستند القوانين؛ ولذلك نجد أنّ باختلاف الأعراف تختلف القوانين كذلك، ففي بعض مناطق الغرب يحرم القانون زرع

نحو الاستقلال والتمتع بممارسة اختياراته بنفسه بلا مانع أو رادع؛ لأنّ الناس طبق الأصل الفطري يرون أنهم أحرار، وأنهم يتمتعون بحق الاختيار والحرية والفعل. هذه النزعة الفطرية لدى البشر استدعت وجود القانون لتنظيم العلاقات والروابط بينهم لتحديد دائرة الحريات الشخصية التي يمارسها الأفراد في المجتمع، ودائرة الحرية الاجتماعية التي تبيح للمجتمع حقّ التدخل في تحجيم وتحديد حرية الفرد، لأنّ الطبيعة البشرية تميل عادة إلى تركيز القدرة والاستيلاء على الغير ومصادرة حقوقه من أجل استمرار الوجود وتحصيل الملذات التي تلح على روحه وبدنه من أجل إشباعها.

﴿كَلاَّ إِنَّ الإِنسَانَ لَيَطْغَى * أَن رَّآهُ اسْتَغْنَى﴾[1].

﴿وإِنَّهُ لِحُبِّ الْخَيْرِ لَشَدِيدٌ﴾[2].

فعندما لا تقرن أعمال الإنسان بالمسؤولية والتهذيب الأخلاقي لمستمر،

الحشيش والمواد المخدّرة، وفي بعضها يبيحها وقد روّج لها، أو في بعض بلاد العالم يبيحون الشذوذ الجنسي قانوناً، بينما يحرمونها في بلاد أخرى، وهكذا مما يدلّ على أنّ العرف والعادة هي منبع القوانين لا غير.

ولكن للجمع بين هذه الأقوال قد يصحّ أن نقول بالصحة النسبية لجميع أقوال هذه المدارس؛ إذ إنّ لكل جانب من العدالة والتجارب والأعراف دخلاً في صياغة وصناعة القوانين، ولكن لو أعملنا الدقة في النظر لوجدنا أنّ جميعها تكون بمثابة السبب القريب لا السبب الجذري والأساس؛ لأنّ العدالة مرجعها الفطرة ومعرفة الضار والنافع، ومحظورية الضار هو فطري، وهكذا المجتمع مرجعه إلى العرف، وهو يستند إلى الفطرة في أحكامه كذلك.

منتهى القضية أنّ الاشتباه قد يكون في الصغرى العوامل تقتحم الفطرة وتشوّه صفاءها، أو لعدم إدراك الفطرة بعض الجزئيات.

(١) العلق: الآية ٦ ـ ٧.

(٢) العاديات: الآية ٨.

ولا يحدد تصرفاته مانع، ويكبح جماحه رادع، فإنّه سيتعدى على حقوق الآخرين ويتجاوز حريته ليصادر حريات غيره بحجة التصرّف في حريّته غالباً.

من هنا ظهرت الحاجة إلى وضع القانون وتأطير حدود حريته التي تبيح للإنسان التصرف في شؤونه بلا معارضة أو مزاحمة في المجتمع، ورسم حدود حريّة المجتمع التي لا تمنحه حقّ تجاوزها.

ومن هنا نمت البحوث الأخلاقية والاجتماعية التي تتكفل جميعها إقناع الإنسان، وتعليمه قيم الحياة، ورسم غاياتها، وتأطير قوانين السلوك والتعامل مع أخيه الإنسان والجماعة الإنسانية بالحرص على تحقيق مصالحها وحقوقها في الحياة؛ لأنّ القانون لا ينظر إليه باعتبار أنّه طائفة من المواد المنظمة لعلائق الأفراد بعضها مع بعض في الجماعة، بل ينظر إليه من حيث غايته وغاية والقانون إسعاد الإنسان؛ ولذلك دعا المقنّنون في الأمم الحديثة إلى إدخال عنصر التهذيب والتوجيه والإرشاد الإنساني كعامل يواكب عمليات التنفيذ والتطبيق للأنظمة والقوانين المشرّعة.

ذلك لأنّ القانون وإن عنى بظاهر العلاقات الاجتماعية ولكن لم يستطع وحده أن يَنْفُذ إلى نفسية الإنسان، ويتغلغَل في جوانحه لتوجيه نشاطه وميوله وتطلعاته إلى الخير والمحبة والسلام؛ لأنّ القوانين الوضعية لا ترى من وظيفتها صناعة الإنسان السليم بقدر ما ترى أنّ وظيفتها منحصرة في منع تجاوزاته، فهي لا تهتم بروح الإنسان وتنظيم فكره وقلبه وضميره، بل تشدّد على أعماله وتصرّفاته المندفعة عن تطلعاته الذاتية وأنانيته في التعامل مع الحياة.

فالقانون إذاً بحاجة إلى موجّه آخر لنفسية الفرد نحو المُثُل العليا والغايات النبيلة التي تقذف به إلى قمم الرفعة والسمو؛ لتجعل منه إنساناً فوق الأنانية

والمصالح الشخصية والعلاقات المستبدة بين الأفراد، إنساناً يرى الحق ميزاناً والصدق والمحبة والإيثار والتضحية أسلوباً لبناء الحياة.

فالقانون من حيث هو قانون لا يعالج نفسية الفرد، ولا يهتم بتوجيهه، والقانون من حيث هو قانون لا يضمن طاعة الفرد له طاعة مصحوبة أو منبعثة عن إيمان ورضى نفسي.

من هنا أصبحت الحاجة إلى الدين والقيم الروحية حاجة ماسّة تحتاجها جميع الأنظمة والقوانين العالمية في توجيه البشر، وتنظيم أعمالهم، وتحديد حرياتهم وحقوقهم.

فليس من الغريب إذاً أن نجد في إنكلترا ـ مثلاً ـ الدين أهمّ العناصر ولو نظرياً في تقاليدهم، وأنّ تربية الناس وسنّ القوانين والتشريعات هناك تكون قائمة على المحافظة على هذه التقاليد والاستمرار في مراعاتها في السلوك الفردي والجماعي، والذي يسمّونه في اصطلاحهم القانون العرفي، أو في ألمانيا حيث يلعب التهذيب الديني دوراً رئيسياً في مرحلة التعليم العام إلى سنّ الرابعة عشرة.

وحتى النازية التي لا تؤمن بغير الزعيم الفذ كانت لا تغفل عنصر الدين كمصدر مهم في تعويد الناشئة على طاعة الدولة والقانون.

فليس نجاح القانون إذاً في كثرة المحاكم وسعة نفوذها، ولا كثرة رجال القضاء أو تحاشد التشريعات المختلفة كما تصنعه القوانين الوضعية اليوم، بل نجاح القانون يكمن في تطبيق العوامل التالية:

عوامل نجاح القانون

١ـ مراعاة خصائص الإنسان الفطريّة

لأنَ مبعث القانون هي الفطرة، سواء كان القانون الذي يضعه الإنسان أو القانون الذي تضعه السماء، مع فارق أنّ مصدر القانون في الأول هو الإنسان المحدود الذي تدخل محدوديته وعجزه وجهله في ثنايا قوانينه. بينما مصدر القانون في الثاني هو الله سبحانه غير المحدود الذي يتصف قانونه أيضاً بسموَه وكماله وإحاطته التامّة بحالات البشر وخصائصهم الفطريّة والمادية الروحية والجسدية.

وهذا يقتضي أن يكون القانون عاماً لكل الناس؛ لأنّ الفطرة الإنسانية واحدة بين جميع البشر، والاختلاف إنّما هو في الصفات والجزئيات، وإلاّ لزم التدافع الناشئ من نقصان القانون؛

لأنّه إذا وضع لجماعة من الناس قانون ولجماعة من الناس قانون آخر، أو وضع لجماعة قانون ولم يوضع لجماعة أورث التدافع والنزاع لعدم دقة الحدود القانونية لكل من الجماعتين؛ إذ سيكون لجماعة حدود قانونية خاصة وحدود أُخرى للجماعة الأُخرى، وهو يستلزم التدافع، فإذا لم يكن القانون واحداً حاملاً لكل خصائص البشر الفطرية وحاجاتهم الروحية والجسدية، الفردية والاجتماعية، حصل الاصطدام والتبعثر والانفصام من ناحية، والنقص والفراغ من ناحية ثانية؛ لأنّ البشر مركبَ من جسد له حوائجه، وعقل له موازينه، وعاطفة لها شروطها وملاءماتها ومنافراتها. فإذا لم يكن

القانون عاماً مستوعباً لكل هذه الحالات وشاملاً لكل الخصوصيات كان ناقصاً مصطدماً في وضعه وتقنينه، وفي تطبيقه وتنفيذه.

ويعزى إلى هذا التنازع الحروب الدولية والأهلية في العالم، فبلد مستعمر يعطي الحق الشرعي لنفسه أن يستعمر الآخرين، وبلد آخر يرى بنفس العين للبلد المستعمر، وبذلك يقع التدافع والتجاوز والتعدي على حقوق وحريات الإنسان والمجتمعات الإنسانية بصورة عامة.

٢ـ مراعاة التهذيب الفكري والروحي للمجتمع

وأمّا في الإسلام فإنّ الحالة تختلف تماماً؛ إذ لا فاصل في الإسلام بين الدين والدنيا؛ لأنّ القانون لابد أن يوازن بين إعطاء الحاجات الإنسانية والحيوية للمجتمع في حدود معينة، وبين تحديد أو سلب الحريات بقدر أيضاً؛ لأنّ كل قانون لابد أن يسلب بقدره من حرية الإنسان في سبيل الحفاظ على حريات الجماعة، أو مصالح المجتمع، أو مصالح الإنسان نفسه، أو يحدد بقدره بعض حريات الجماعة في سبيل الحفاظ على حريات الإنسان حسب قاعدة الأهمّ والمهم العقلائية[1].

مثلاً: الإنسان حرٌ في أن يعمل في داره ما يشاء من فتح المذياع وما أشبه، ولكن تضيق حرية الإنسان حيث تبدأ حقوق الجيران، فلا يحقّ للإنسان

---

(١) فإنّ العقلاء عند تزاحم الأمور سواء كانت أعمالاً أو حقوقاً يقدمون الأهمّ على المهمّ لو كان هناك أهمّ، وإلاّ فيعملون بالتخيير بينهما، وهنا في تحديد أو إطلاق الحريّة بين المجتمع والفرد نرى جانب الأهمّ ونعمل به على حساب المهمّ، فمرة إطلاق حرية الإنسان أهمّ فنحدد بها حرية الجماعة، ومرة بالعكس، وهذا يحتاج إلى تشخيص أهل الخبرة والحل والعقد في إطار الشريعة الإسلامية وبتشخيص شورى الفقهاء المراجع في الأمور العامة.

أن يفتح المذياع بصوت عال مزعج للجيران، أو طريقة الموازنة في ملاحظة مصالح الفقراء والمصالح العامة من جهة ومصلحة كون الإنسان هو الذي يتولى استخراج المال لنفسه بالتجارة أو الزراعة أو الخمس والزكاة في القانون الإسلامي بحيث لا يجحف بهذا الطرف، ولا بذلك.

وهذا الاعتدال في تنظيم الحاجات الإنسانية وتنسيق الحريات يحتاج إلى التهذيب النفسي والوجداني للجماعة كي يتمكن القانون من أن يوازن بين الأخذ والعطاء، الحقوق والواجبات بين الجميع، هذه هي الميزة المهمة للتشريع الإسلامي على القانون الوضعي؛ إذ يعاني القانون الوضعي من أزمة التهذيب أكثر مما يعاني من أي أزمة أخرى.

وعلى أيّ حال فكلّما كان القانون معبّراً عن خصائص الناس وتطلّعاتهم منسجماً مع أعرافهم وآدابهم كان أقرب إلى نفوس الأفراد. وكلّما كان أقرب إلى نفوس الأفراد كلما قلّت مخالفتهم له، وعلى قدر استعانة الدولة بالدين كمصدر لتهذيب الفرد بجانب القانون تكون طاعة الشعب للدولة والقانون.

هذا في القوانين التي انبعثت عن الوضع البشري والتقنين الإنساني للعلاقات والروابط الاجتماعية؛ إذ الدين الإسلامي ليس كباقي الأديان لايمتُ إلى الدنيا بصلة إلاّ بقدر ما ينظم علاقة الإنسان مع السماء فقط، وطريقة مناجاة المخلوق للخالق؛ لأنّ في الإسلام الحالة تختلف تماماً؛ إذ لا فاصل في الإسلام بين الدين والدنيا؛ إذ أنّ مفاهيم الإسلام وقوانينه تشترك في تنظيم الدين في الوقت الذي تنظم الدنيا معه أيضاً. فحقائق الإسلام لها أبعاد متعددة في حياة الإنسان وفي كل بُعد توجهه نحو غايته وهدفه.

فإنّ قانون العبادات في الإسلام ـ مثلاً ـ نجد أنه في الوقت الذي يعلّم الإنسان الطريقة التي يطيع فيها ربّه ويناجي بها مولاه يرشده إلى أفضل طريقة

لتعايشه مع إخوانه وأقرانه من أبناء البشر.

ولذلك قال المؤرّخ (جوستاف لوبون) في كتاب تاريخ العرب: فالحقّ أنّ الأمم لم تعرف فاتحين متسامحين مثل المسلمين، ولا ديناً سمحاً مثل دينهم[١]؛ لأنّ الدين والتهذيب الروحي والأخلاقي يلازمهم في كلّ خطوة من خطواتهم في حالة الحرب أو السلم، في السياسة والاجتماع وباقي شؤون الحياة.

ولم يغال الفيلسوف الأيرلندي (برناردشو) في قوله: إنّ الإسلام دين يستحقّ كلّ احترام وإجلال لأنه أقوى دين على هضم جميع المدنيّات، وهو خالد خلود الأبد، وإنّي أرى كثيراً من بني قومي العلماء قد دخلوا هذا الدين على بيّنة من أمرهم، ومستقبلاً سيجد هذا الدين مجاله الفسيح في كلّ أنحاء أوربّا[٢].

لأنّها أصول فطرية ووجدانية تشبع حاجاته بتمامها، وتنسجم مع عقل الإنسان وضميره وتفكيره قبل أن تكون دساتير تنظّم سلوكه؛ إذ أنّ القانون الصحيح الذي يبني المجتمع السليم والدولة العادلة ليس الذي ينقش على الرخام كالسلالات القديمة، وإنّما في قلوب المواطنين وأرواحهم، فهو قانون لا يشيخ ولا ينطفئ أواره؛ لأنّه روح في الشعب وضمير ووجدان مزروع في قلوب المواطنين؛ إذ تحلّ قوة الالتزام والقهر فيها محلّ قوة السلطة، والطباع والعادات والرأي العام محل الإلزام والقهر والإكراه. وهذه حقيقة صدّقها الآن أو سيصدقها العالم فيما بعد، بأنّ القانون الذي لا ينبع من داخل الإنسان وروحه وفطرته لا يضمن الالتزام به وتطبيقه وتنفيذه بكل حرية وانطلاق.

---

(١) حضارة العرب: ص٦٠٥ «بتصرّف».

(٢) مقارنة الأديان «الإسلام»: ص٢٧٧.

القانون الذي قام على حدّ السيف والبطش والقوة سوف يحتاج في حفظه والالتزام به إلى السيف والبطش والقوة أيضاً؛ ولذلك فإنّ مناهج الإسلام في التشريع وبنوده القانونية من أعظم قوانين العالم رحمة ورأفة وضماناً لحريات الإنسان، وحفظ حقوقه الفردية والاجتماعية، وسوف أُوضّح لك بعض بنود القانون الإسلام لتكتشف بنفسك مدى انطلاقتها وتحررها ورحمتها بالإنسان، وتقارن فيما تعيشه اليوم من مآسٍ وأزمات وكبت وتضييق في ظل القوانين الوضعية وبين ما يحمله الإسلام إلى الحياة من رسالة خلاص.



الفصل الثاني

مظاهر الحرّية في القانون الإسلامي

مظاهر الحرية في القانون الإسلامي

تتجلّى مظاهر الحريّة في القوانين الإسلاميّة في جوانب عدّة نشير إلى أهمّها:

الأولى: حريّة العقل

إنّ القانون الإسلامي ليس تعبّدياً فقط، بأن يلزم العباد بالخضوع إليه واتباعه المطلق بلا تدبر أو تفكير، وإنّما أطلق الإسلام العقل البشري وجعله حراً طليقاً يتدبر ويتفكّر ويتأمل، ويسيّر أعمال الإنسان وشؤونه الحيوية، وأعطى العقل الإنساني القوة الكافية لأن يشرّع بعض الإلزامات والقضايا، وقَبِلَها الشارع، وجعلها ملزمة للإنسان بالشرائط المذكورة.

إنّ من سمات التشريع الإسلامي التناغم بين الشرع والعقل وإدخال العقل في دائرة التشريع والاعتراف بحجيّته في الموارد التي يصحّ له التدخل والقضاء فيها.

فالعقل أحد الحجج الشرعية، وفي مصاف المصادر الأخر للتشريع، وإنّه يكشف عن الحكم الشرعي، ويبيّن وجهة نظر الشارع في مورده، فإذا حكم العقل بشيء فلا يحكم الشارع بخلاف حكمه، سواء كان ما يدركه العقل هو نفس الحكم الشرعي أي إنّ العقل حاكم بالحكم الشرعي، أو كاشف عن نظر الشارع وأحكامه إذا توفرت فيه الشروط التي اعتبرها الشارع في جميع إدراكاته[1].

---

(١) انظر نهاية الأفكار، ج١، ص١٧٣، وفيه الواجبات الشرعيّة ألطاف في الواجبات العقلية.

وقد جاء في الحديث: «العقل شرع من داخل، والشرع عقل من خارج»[١] إذ لا تصادم بين العقل والشرع، بل هو تكامل وتوازن وتعاضد دائم ومستمر[٢].

حيث توجد في الشريعة المقدسة مجموعة من الموارد والمجالات التي ترك فيها الحكم للعقل في استنباط الحكم الشرعي، وقد حددها الفقهاء والمتكلمون في أمور نذكر بعضها:

أولاً: في معرفة أصول الدين والاعتقاد بالخالق والنبوة والمعاد والإمامة؛ إذ يحصرون طريق الإيمان بأصول الدين بالأدلة العقلية دفعاً للدور والتسلسل وإبطال الشرائع والأديان وإلغاء دور الأنبياء؛ إذ لا يمكن الاستناد في إثبات إله العالم أو صحة دعوى الأنبياء إلى الأدلة السمعية والنقلية بلا أن يصدّقها العقل أولاً ثم يرتّب عليها الآثار.

ثانياً: في تطبيق الأحكام الكلية على المصاديق الجزئية[٣].

---

(١) مجمع البحرين، ج٥، ص٤٢٥، «عقل».

(٢) لا يقال إنّ هذا الحديث مناقض لما ورد عن أهل البيت عليهم السلام: «أنّ دين الله لا يصاب بالعقول» كمال الدين، ج١، ص٣٢٤، ح٩، الذي قد يفهم منه عدم اعتناء الشريعة المقدسة بالعقل وعدم اعتبار أحكامه؛ لأنّ الخبرين يختلفان في المورد، حيث إنّ الحكم العقلي إنّما يمضيه الشارع فيما إذا كان واقعاً في سلسلة العلل للأحكام الشرعية، وأمّا إذا كان في سلسلة المعاليل فلا. وهنا الحديث القائل: «إنّ دين الله لا يصاب بالعقول». المراد به الأحكام العقلية الواقعة في سلسلة المعاليل لا العلل، كما ذكر الفقهاء، وأمّا الحديث القائل «العقل شرع من داخل» المراد منه العقل الواقع في سلسلة العلل للأحكام الشرعية، ومن هذا الباب جعل الفقهاء العقل أحد الأدلة الأربعة مضافاً إلى الكتاب والسنة والإجماع.

(٣) فإنّ الشارع المقدّس يحدد لنا الكليات، وأمّا تطبيقاتها فيتركها للمكلّفين، مثلاً يقول: الماء طاهر، فهذا حكم كلي شرعي يبين لنا أنّ كل ماء طاهر. فإذا صادفنا إناء من الماء وأردنا شربه أو الغسل به نحكم بطهارته أيضاً؛ استناداً إلى الحكم الكلي الموجود عندنا في طهارة كل ماء؛ إذ

ثالثاً: في تقديم العقل على الظواهر الشرعية عند التعارض الظاهري بينها، والحكم بلزوم تأويل الظاهر اللفظي بما يطابق حكم العقل[1].

رابعاً: في الاجتهادات المختلفة بين الفقهاء.

خامساً: الحكم بحجيّة الظن ولزوم العمل به عند انسداد طريق العلم والعلمي في معرفة الأحكام الشرعية؛ بناءً على القول بحكومة العقل في ذلك لا الكشف، كما بيّنوا ذلك في علم أصول الفقه.

فالعقل الإنساني حرّ في القانون الإسلامي، واحتل محلاً خاصاً في التشريع والتقنين، وأحكامه ملزمة للناس في بعض الموارد.

وقد غدا التشريع الإسلامي في ضوئه ذا سعة وانطلاق وشمول؛ لما يتجدد من الأحداث؛ ولما يطرأ من الأوضاع الاجتماعية الجديدة التي أعطته بقاءً وخلوداً أكبر من عامة الحضارات الإنسانية.

ولو حجر الشارع على العقل وضيّق دائرته وكَبَتَ عبقريته ونبوغه فمعنى ذلك تجميد المخطط القانوني وعدم صلاحية القانون للحياة الحرّة المنطلقة؛ لأنَّ الحريّة الواسعة لا يتمكن الضيّق والمحدود والمحجور أن ينظمها ويقننها ويهندس مجالاتها.

ومن لاحظ الكتاب العزيز وسنّة النبي الأعظمﷺ وعترته عليهم السلام يرى الحثَّ البالغ الأكيد على الانطلاق والتدبّر والتفكّر والتعقّل بما يعسر على الإنسان

الماء طاهر، وهذا ماء فهو طاهر أيضاً، وهذا يستفيده العقل من الحكم الشرعي الكلي.

(١) كما في تفسير الآية الكريمة ﴿يَدُ اللهِ فَوْقَ أَيْدِيهِم﴾ (الفتح: ١٠).

فإنّ ظاهر الآية يقتضي أن يكون لله يد جارحة كأيدينا، ولكن العقل يحكم بلزوم تجرّد الله سبحانه عن الجسم والجسميات، فيتنافى حكم العقل مع ظاهر الآية، وهنا يحملون كلمة اليد على القدرة والسلطة دون اليد الجارحة؛ دفعاً للتناقض، وغيرها من الآيات المتشابهة في القرآن.

الإحاطة والإحصاء به، ولكنتفِ بذكر بعض الملامح في أهمية العقل ومكانته في الشريعة:

أولاً: قال الإمام موسى بن جعفر عليه السلام لتلميذه هشام:

إنّ الله تبارك وتعالى بشّر أهل العقل والفهم في كتابه فقال:

﴿فَبَشِّرْ عِبادِ * الَّذِينَ يَسْتَمِعُونَ الْقَوْلَ فَيَتَّبِعُونَ أَحْسَنَهُ أُولئِكَ الَّذِينَ هَداهُمُ اللهُ وَأُولئِكَ هُمْ أُولُوا الأَلْبابِ﴾[1].

يا هشام، إنّ الله تبارك وتعالى أكمل للناس الحجج بالعقول، ونصر النبيين بالبيان، ودلّهم على ربوبيته بالأدلة فقال:

﴿وَإِلهُكُمْ إِلهٌ واحِدٌ لا إِلهَ إِلاَّ هُوَ الرَّحْمنُ الرَّحِيمُ * إِنَّ فِي خَلْقِ السَّماواتِ وَالأَرْضِ وَاخْتِلافِ اللَّيْلِ وَالنَّهارِ وَالْفُلْكِ الَّتِي تَجْرِي فِي الْبَحْرِ بِما يَنْفَعُ النَّاسَ وَما أَنْزَلَ اللهُ مِنَ السَّماءِ مِنْ ماءٍ فَأَحْيا بِهِ الأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِها وَبَثَّ فِيها مِنْ كُلِّ دابَّةٍ وَتَصْرِيفِ الرِّياحِ وَالسَّحابِ الْمُسَخَّرِ بَيْنَ السَّماءِ وَالأَرْضِ لآياتٍ لِقَوْمٍ يَعْقِلُونَ﴾[2].

يا هشام، ثمّ وعظ أهل العقل ورغّبهم في الآخرة فقال:

﴿وَمَا الْحَياةُ الدُّنْيا إِلاَّ لَعِبٌ وَلَهْوٌ وَلَلدَّارُ الآخِرَةُ خَيْرٌ لِلَّذِينَ يَتَّقُونَ أَ فَلا تَعْقِلُونَ﴾[3].

---

(١) الزمر: الآية ١٧ ـ ١٨.

(٢) البقرة: الآية ١٦٣ ـ ١٦٤.

(٣) الأنعام: الآية ٣٢.

يا هشام، إنّ العقل مع العلم فقال:

﴿وَتِلْكَ الأَمْثالُ نَضْرِبُها لِلنَّاسِ وَما يَعْقِلُها إِلاَّ الْعالِمُونَ﴾[١].

ثمّ ذمّ الذين لا يعقلون فقال:

﴿وَإِذا قِيلَ لَهُمُ اتَّبِعُوا ما أَنْزَلَ اللهُ قالُوا بَلْ نَتَّبِعُ ما أَلْفَيْنا عَلَيْهِ آباءَنا أَ وَلَوْ كانَ آباؤُهُمْ لا يَعْقِلُونَ شَيْئاً وَلا يَهْتَدُونَ﴾[٢].

يا هشام، ثمّ ذكر أولي الألباب بأحسن الذكر، وحلاّهم بأحسن الحليّة فقال:

﴿يُؤْتِي الْحِكْمَةَ مَنْ يَشاءُ وَمَنْ يُؤْتَ الْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِيَ خَيْراً كَثِيراً وَما يَذَّكَّرُ إِلاَّ أُولُوا الأَلْبابِ﴾[٣].

يا هشام، إنّ الله تعالى يقول في كتابه:

﴿إِنَّ فِي ذلِكَ لَذِكْرى لِمَنْ كانَ لَهُ قَلْبٌ﴾[٤].

يعني عقل، وقال:

﴿وَلَقَدْ آتَيْنا لُقْمانَ الْحِكْمَةَ﴾[٥].

قال الفهم والعقل. يا هشام، ما بعث الله أنبياءه ورسله إلى عباده إلاّ ليعقلوا عن الله، فأحسنهم استجابة أحسنهم معرفة، وأعلمهم بأمر الله أحسنهم عقلاً،

---

(١) العنكبوت: الآية ٤٣.

(٢) البقرة: الآية ١٧٠.

(٣) البقرة: الآية ٢٦٩.

(٤) ق: الآية ٣٧.

(٥) لقمان: الآية ١٢.

وأكملهم عقلاً أرفعهم درجة في الدنيا والآخرة. يا هشام، إنّ لله على الناس حجتين: حجة ظاهرة، وحجة باطنة، فأمّا الظاهرة فالرسل والأنبياء والأئمةﷺ، وأمّا الباطنة فالعقول[١].

وقال الصادقعليه السلام: «حجّة الله على العباد النبي، والحجّة فيما بين العباد وبين الله العقل»[٢].

بل وكما تقدّم أنّ الحجج الظاهرة من الأنبياء والرسل تتوقف حجّيتهم على حكم العقل وإدراكه لصحة دعواهم ومبعوثيتهم، ولولا ذلك تنتفي أغراض الأنبياء ورسالاتهم؛ ولذلك أفتى العلماء بعدم جواز التقليد في أصول الدين، وإنّما يجب الاعتقاد فيها عن معرفة ودليل وبرهان عقلي؛ لأن معرفة الله وأنبيائه وعدله يوم المعاد ونحوها في أصول الدين، وإذا لم يقم عليها برهان عقلي يلتزمه الإنسان ربّما يعسر عليه الاعتقاد بصحّتها.

فأصول الشريعة الإسلامية وأسس مبانيها ومناهجها مبتنية على رؤية العقل وبصيرته وتحدده من إسارة التقليد والتبعية، وحتى هؤلاء الضعفاء الذين لا يتمكنون من إدراك البراهين والأدلّة على وجود الصانع وقدرته وأنبيائه وقراءتها فإنّ وظيفتهم ليست التقليد للعلماء ـ بناء على وجوب الاجتهاد في أصول الدين ـ وإنّما أن ينظر إلى الدليل الذي يذكره العالم، فيتبصّر به ويعتقد أولا يعتقد به، وبهذا لا يكون الاعتقاد ناشئاً من التقليد، وإنّما اتباعاً للدليل الذي أقامه العالم له.

---

(١) أصول الكافي: ج١، ص١٣ ـ ١٦، ح١٢، كتاب العقل والجهل، مقتبسات منه ولم ننقله بطوله فراجع.

(٢) أصول الكافي: ج١، ص٢٥، ح٢٢، كتاب العقل والجهل.

ومن كل ما تقدّم نفهم أنّ القانون الإسلامي قانون يحرر العقل البشري ويطلق اسارته في المعارف والأحكام، فإذا توفرت في الحكم العقلي شرائطه، وكان حكمه منبعثاً عن الجانب العقلي المحض غير متأثر بالجوانب اللاشعورية والغرائز الحيوانية، والعواطف الإنسانية، وتجنب الأساليب الممنوعة، وحكم من صميم التدبر والتفكّر بحكم، بات العقل حجّة بين الله وعبده، وحينئذ يجب السير والسلوك على مقتضى حكمه وتنفيذ ما يقضي به تأسيساً أو تحديداً لإطلاق حكم شرعي، أو تخصيصاً لعموم، ويصير عند ذاك أحد الأدلة التي يستنبط منها الحكم الشرعي، ويدور عليها رحى الاستنباط، ويعد قريناً للكتاب والسنّة والإجماع.

ولذلك نجد الملازمة بين العقل ـ إذا كان في سلسلة العلل ـ والشرع أحد القواعد المسلّمة عند بعض المحققين من علماء الشريعة، فقد صرّحوا بأنّ: «كل ما حكم به العقل حكم به الشرع، وكل ما حكم به الشرع حكم به العقل»[1].

بل ووسّع الشارع من دائرة حريّة العقل عندما أجاز للإنسان العاقل أن يؤوّل الدليل الشرعي اللفظي طبق ما يتدبّر العقل لو عارض حكمه الحكم العقلي؛ لمحاليّة المعارضة الواقعية بين حكمي الشارع والعقل.

وهناك مسائل كثيرة في الشريعة كان للعقل الدور المباشر في الحكم بها، وإدراكه ملاك الحكم ومناطه، نظير الملازمة بين وجوب الشيء ووجوب مقدمته، ووجوب الشيء وحرمة ضده أو عدمها، وجواز اجتماع الأمر والنهي وعدمه، وصحة العبادة والمعاملة المنهي عنها أو فسادهما، وإجزاء الأوامر الاضطرارية والظاهرية عن الواقعية والأحكام المتفرعة على تنجيز العلم الإجمالي، وما يستقلّ به العقل عند اليأس عن الأدلة اللفظية والسمعية

---

(١) فوائد الأصول: ج٢، ص٢٢.

فيحكم بالبراءة أو الاشتغال أو التخيير حسبما يقتضيه المقام.

بل وله دور واسع في باب المعاملات وغيرها أيضاً، فالعقل حرّ طليق في القانون الإسلامي، وهذه الملازمات وغيرها من الأحكام العقلية طرق لاستنباط كثير من الأحكام، واستكشاف ما هو المرضي لدى الشارع يستريح إليه الفقيه في تأسيس الحكم الشرعي أو تحديده، أو في تشخيص الوظيفة العملية عند اليأس من العثور على الأدلّة السمعية، وبذلك سد الفراغ المتوهم في التشريع الإسلامي.

كل ذلك يرشدنا إلى أنّ القانون الإسلامي يتبنّى الواقع ولا يحيد عن متطلبات الحياة، وأنّه ليس لتعاليمه طابع الرمزية أو التعبد السماوي فقط، وأنّ للإسلام علاقة واقعية بالعقل وأحكامه الحرّة لا نجد مثلها في الشرائع الأخرى.

حريّة الاجتهاد

ومن دلائل الحريّة العقلية في القانون الإسلامي تشريع الاجتهاد، وهو بذل الوسع في استنباط الأحكام الشرعية عن مصادرها المعينة، وهو من أهم رموز التحرر الإسلامي في المعرفة والتحقيق والإدراك لمتطلبات الظروف ومشاكل الحياة المستحدثة؛ إذ نحن أمام أحد أمور:

إمّا بذل الوسع والانطلاق والتحرر في استنباط أحكام الموضوعات الحديثة في الأصول والقواعد الإسلامية العامة وإعطاء الحريّة للعقل المتفجر والمتدفق ـ حرية الاجتهاد ـ كما هو الحقّ، أو اتّباع القوانين والأوربية والتعبد بها والتقليد الأعمى لها، أو الوقوف جانباً يلفنا الجمود والحيرة بلا أي حكم أو رأي، وفي كليهما جمود وانغلاق، ولم يزل هذا الباب مفتوحاً عند الشيعة

منذ زمن صاحب الرسالة عندما قالﷺ لمعاذ بن جبل حين وجّهه إلى اليمن: «بم تقضي إن عَرض قَضاءٌ؟» فقال معاذ: أقضي بما في كتاب الله. قالﷺ: «فإن لم يكن في كتاب الله؟» قال معاذ: أقضي بما قضى به الرسول. قالﷺ: «فإن لم يكن فيما قضى به الرسول؟» قال معاذ: أجتهد رأيي ولا آلو. فضرب النبيﷺ على صدر معاذ وقال: «الحمد لله الذي وفّق رسول الله لما يُرضي رسول الله»[1]. وإلى يومنا هذا.

وقد تخرّج منهم آلاف من المجتهدين والفقهاء الذين أحيوا الشريعة وأنقذوها من الاندثار والجمود، وأغنوا بذلك الأمة الإسلامية في كل مصر وعصر عن التطلع إلى موائد الغربيين وما تنبذه أفكارهم وأطماعهم المنحرفة إلى فقراء الناس وضعفاء المجتمعات.

وقد اقتدى الشيعة في فتح باب الاجتهاد على مصراعيه وجعله حراً طليقاً للقادرين العالمين بأئمة دينهم وخلفاء رسولهمﷺ الذين حثوا شيعتهم بأقوالهم وأفعالهم على التفقه والاجتهاد فيه، والتحرّر من اسارة التقليد والتبعية.

فقد قال الإمام الصادقعليه السلام: «تفقهوا في الدين، فإنّه من لم يتفقّه منكم في الدين فهو أعرابي»[2].

وكذا: «لوددت أنّ أصحابي ضربت رؤوسهم بالسياط حتى يتفقّهوا»[3].

وأرشَدُهم إلى كيفية استخراج الفروع المتشابكة من الآيات والأُصول

---

(١) الطبقات الكبرى: ج٢، ص٣٤٧ ـ ٣٤٨. وهذا لا يكون دليلاً على صحة مطلق الرأي حتى المستند إلى القياس والاستحسان وأشباههما التي لا حجيّة لها عندنا في عملية الاستنباط، بل لو صحّ الحديث فإن المراد منه باعتبار وروده في أمر القضاء هو فصل الخصومة في الأموال والنفوس، بما يعدّها العقلاء عدلاً وإنصافاً، ولعله هو المراد في قوله «أجتهد رأيي».

(٢) أصول الكافي: ج١، ص ٣١، ح٦.

(٣) أصول الكافي: ج١، ص٣١، ح٨، باب فرض العلم ووجوب طلبه والحثّ عليه.

المتلقاة عنهم بالتدبّر والتمعّن والفحص والتمحيص بالآيات والروايات، وأمروا أصحابهم بالتفريع والتشقيق والاستنباط وتطبيق الكليّات على مصاديقها، وقد بلغت عنايتهم بذلك ما جعلهم ينصبون بعض من يعبأ بقوله ورأيه في منصب الإفتاء إلى غير ذلك. نقلاً عن هشام بن سالم عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «إنّما علينا أن نلقي إليكم الأصول وعليكم أن تفرّعوا»[1]، وعن الرضا عليه السلام: «علينا إلقاء الأصول وعليكم التفريع»[2].

والتفريع الذي هو استخراج الفروع عن الأصول الكلية الملقاة وتطبيقها على مواردها وصُغرياتها إنّما هو شأن المجتهد، وما هو إلاّ الاجتهاد، وهل هو إلاّ إعمال العقل وإطلاق في استنباط الأحكام الإلهية الفرعية.

وروى الصدوق في معاني الأخبار عن داود بن فرقد: قال سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: «أنتم أفقه الناس إذا عرفتم معاني كلامنا إنّ الكلمة لتنصرف على وجوه، فلو شاء إنسان لصرف كلامه كيف شاء ولا يكذب»[3].

فإنّ عرفان معاني الكلام ليس إلاّ تشخيص ما هو الأظهر من المحتملات بالفحص عن القرائن الخاصة بالكلام، وبعرض أخبارهم على الكتاب والسنّة، إلى غير ذلك مما يتضح به المراد ويتعيّن ما هو المفاد، وليس هذا إلاّ الاجتهاد. وغيرها من عشرات الأخبار والقصص في هذا المجال.

ولقد صدع بالحق الدكتور حامد حفني داود أستاذ الأدب العربي بكلية الألسن في القاهرة فيما قدّمه على كتاب عقائد الإمامية للمظفر وقال:

---

(١) وسائل الشيعة: ج٢٧، ص٦١ - ٦٢، ح٣٣٢٠١، باب ٦ من أبواب صفات القاضي وما يجوز أن يقضي به.

(٢) وسائل الشيعة: ج٢٧، ص٦٢، ح٣٣٢٠٢، باب ٦ من أبواب صفات القاضي وما يجوز أن يقضي به.

(٣) معاني الأخبار: ص١، ح١؛ وسائل الشيعة: ج٢٧، ح٣٣٣٦٠، باب ٩ من أبواب صفات القاضي.

إنّ الصورة المتوارثة عن جهابذة أهل السنّة أنّ الاجتهاد أُقفل بابه بأئمة الفقه الأربعة أبي حنيفة، ومالك، والشافعي، وابن حنبل.

أمّا الشيعة الإمامية فإنّهم يبيحون لأنفسهم الاجتهاد في جميع صوره ويصرّون عليه كل الإصرار، ولا يقفلون بابه دون علمائهم في أي قرن من القرون حتى يومنا هذا، وأكثر من ذلك نراهم يفترضون بل يشترطون وجود المجتهد المعاصر بين ظهرانيهم،ويوجبون على الشيعة اتباعه دون من مات من المجتهدين، ما دام هذا المجتهد المعاصر استمد مقومات اجتهاده ـ أُصولها وفروعها ـ من المجتهدين، وورثها عن الأئمة كابراً عن كابر، وليس هذا غاية ما يلفت نظري أو يستهوي فؤادي في قولهم بالاجتهاد، وإنّما الجميل والجديد في هذه المسألة أنّ الاجتهاد على هذا النحو الذي نقرأه عنهم يساير سنن الحياة وتطوّرها، ويجعل النصوص الشرعيّة حيّة متحركة نامية متطوّرة، تتماش مع نواميس الزمان والمكان، فلا تجمد ذلك الجمود الذي يباعد بين الدين والدنيا، أو بين العقيدة والتطوّر العلمي، وهو الأمر الذي نشاهده في أكثر المذاهب التي تخالفهم. ولعلّ ما نلاحظه من كثرة عارمة في مؤلفات الإمامية وتضخّم مُطّرد في مكتبة التشيع راجع في نظرنا إلى فتح باب الاجتهاد على مصراعيه[1].

---

(١) عقائد الإمامية: ص٣٤ ـ ٣٥، «بتصرّف».

هذا هو الاجتهاد الحرّ والتحرك والانطلاق ونبذ الجمود الضيّق والانغلاق الذي يكبت عقل الإنسان، ويقمع قدراته وطاقاته، ويعطل قواه، هذا هو القانون الحر الذي يواكب حياة الإنسان ويلقي به في مصاف الإنسان الراقي، الإنسان الذي يحظى بالخير والسعادة والسلام.

الفحص الحرّ عن الواقع

مضافاً إلى كل هذا فإنّ الأحكام الشرعية في القانون الإسلامي تابعة للمصالح والمفاسد في متعلقاتها مما يجعل الإنسان باحثاً حراً عن الواقع، ساعياً وراء الحقيقة أينما كانت وأينما وجدها، فالعدلية - الشيعة والمعتزلة - من المسلمين قالوا بتبعية الأحكام والتشريعات الإسلامية لمصالح ومفاسد واقعية في الموضوعات أو التشريعات، فلا واجب إلاّ لمصلحة فيه أو في فعله[1]، ولا حرام إلاّ لمفسدة فيه أو في فعله، فيستدلّ على وجوب الصلاة بقوله سبحانه:

﴿وَأَقِمِ الصَّلَاةَ إِنَّ الصَّلَاةَ تَنْهَى عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ﴾[2].

وغيرها من الفرائض والمناهي التي صُرِّحَ أو أُشير إلى ملاكات تشريعها في الذكر الحكيم.

---

(١) لأنّ أفعال الله تعالى وأوامره ونواهيه معلّلة بالأغراض والحكم، وإلاّ لكان عابثاً، والعبث قبيح، والله تعالى منزّه عن القبيح؛ لأنّ فاعل القبيح لا يخلو من أحد شخصين: إمّا جاهل بالقبح محتاج إليه وإمّا عابث، وهما مستحيلان بالنسبة لله تعالى للزوم الإمكان فيه، وهو خلاف فرض أنه الواجب. ومعلوم أنّ الفرض - الذي تنصبّ عليه أفعال الله تعالى وأوامره - تعود منافعه إلى نفس الإنسان، ولا تعود إلى الله تعالى كي يستلزم نقصانه واستكماله بتحقيق الغرض، ومن أراد الاستزادة ليرجع إلى كتب الكلام..

(٢) العنكبوت: الآية ٤٥.

﴿يَسْئَلُونَكَ عَنِ الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ قُلْ فِيهِما إِثْمٌ كَبِيرٌ وَمَنافِعُ لِلنَّاسِ وَإِثْمُهُما أَكْبَرُ مِنْ نَفْعِهِما﴾[١].

﴿يَسْئَلُونَكَ عَنِ الْمَحِيضِ قُلْ هُوَ أَذىً فَاعْتَزِلُوا النِّساءَ فِي الْمَحِيضِ﴾[٢].

«إنّ الله تبارك وتعالى لم يبح أكلاً ولا شرباً إلاّ لما فيه المنفعة والصلاح، ولم يحرم إلاّ ما فيه الضرر والتلف والفساد»[٣].

وقال عليه السلام في الدم: «إنّه يسيء الخلق، ويورث القسوة للقلب وقلة الرأفة والرحمة حتى لا يؤمن أن يقتل ولده ووالده»[٤].

وعن الباقر عليه السلام يقول: «إنّ مدمن الخمر كعابد وثن، ويورثه الارتعاش، ويهدم مروءته، وتحمله على التجسّر على المحارم من سفك الدماء وركوب الزنا»[٥].

وإذا كانت الأحكام تابعة لمصالح ومفاسد الواقع فالغاية المتوخاة من تشريعها إنّما هو الوصول إليها، أو التحرز عنها، مما يجعل الإنسان دائماً باحثاً حرّاً غائراً في عباب الواقع لاكتشاف الواقعيات بلا حواجز أو حدود أو قيود.

وطبعاً إنّ المصالح والمفاسد والأضرار والمنافع ليست على وزان واحد، بل ربّ واجب يسوغ في طريق إحرازه بعض المحارم لاشتماله على مصلحة كبيرة لا يجوز تركها أصلاً، وربّ حرام ذي مفسدة كبيرة لا يجوز اقترافه وإن استلزم ترك الواجب أو الواجبات الأقلّ.

ولأجل ذلك عقد الفقهاء باباً خاصاً أسموه باب التزاحم؛ لتزاحم

---

(١) البقرة: الآية ٢١٩.

(٢) البقرة: الآية ٢٢٢.

(٣) مستدرك الوسائل: ج١٦، ص١٦٥، ح١٩٤٧١، باب ١ من كتاب الأطعمة والأشربة.

(٤) بحار الأنوار: ج٦، ص١٠٠، ح٢.

(٥) بحار الأنوار: ج٦٢، ص١٦٤، ح٢.

الأحكام وتصادمها في بعض الموارد، فيقدّمون الأهمّ على المهم، والأكثر مصلحة على الأقل منها، والأعظم مفسدة على الأحقر منها، وهكذا، وأمثلته كثيرة في الفقه.

مثلاً: إنّه قد أصبح تشريح بدن الإنسان في المختبرات من الضروريات الحيوية التي يتوقف عليها نظام الطب الحديث، وأحياناً لا يتسنّى تعلُم الطبَ إلاّ بالتشريح والاطلاع على قضايا الأمراض والأدوية، غير أنّ هذه المصلحة تصادمها مصلحة احترام المؤمن حيه وميته إلى حدٍ أوجب الشارع الإسراع في تغسيله وتكفينه وتجهيزه للدفن، ولا يجوز نبش قبره إذا دُفن، ولا يجوز التمثيل به بعد الموت وتقطيع أعضائه، بل هو من المحرمات الكبيرة التي لم يجوّزها الشارع حتى بالنسبة للكلب العقور.

إنّ عناية الشارع بالصحة العامّة وتقدّم العلوم جعلته يُسوّغ اقتراف هذا العمل أحياناً لتلك الغاية، مقدّماً بدن الكافر على المسلم، والمسلم غير المعروف على المعروف منه، وهكذا مراعاة للمصالح الأهمّ فالأهمّ. وهذا أيضاً لا يحقّ للطب القيام به إلاّ بالإجازة الشرعيّة.

وهكذا قانون المرور ونظام الوزارات والمؤسسات التي قد تعرقل حريّة الإنسان، وتمنعه من ممارسة إرادته بحريّة واختيار، وهو طبق الأصل الأولي في الإسلام لا يجوز ومحرّم؛ إذ لا يحقّ لأحد أن يحدد أو يمنع حرية الآخرين.

ولكن لوجود مصلحة أهمّ في تنظيم أمور المجتمع وتقليل نسب الحوادث والمصادمات وقضاءً على الفوضى والهرج أوجب الإسلام قانون المرور وباقي الأنظمة إذا كانت في إطار الشريعة الإسلامية، وهكذا عشرات بل مئات القوانين من هذا القبيل، ويتوصّلون في تمييز الأهمّ من المهم بالطرق والأمارات

التي تورث الاطمئنان، وكذا وجدان الإنسان والعرف الاجتماعي وغيرها في المسائل الخاصّة والموضوعات الصّرفة، والفقهاء العدول وأهل الخبرة في الموضوعات المستنبطة. كل ذلك ليبقى الإنسان حراً طليقاً لا يضغط عليه أحد، ولا يحول دون مشيئته أحد.

الثانية: مرونة التشريع

الفطرة الإنسانية من أهمّ منابع القانون الإسلامي. قال تعالى:

﴿فِطْرَتَ اللهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا﴾[1].

وحيث إنّ الإنسان مجبول في خلقته وتكوينه على الحرية واحترام الإنسان والحقوق الإنسانية فقد انصبّ القانون الإسلامي على تلك المبادئ أيضاً، وبما أنّ القانون بنفسه قد لا يتلاءم مع كل الناس أحياناً وفي جميع الأحوال وذلك لاختلاف البيئات والمناخات وطبائع الشعوب وتقاليدهم وأعرافهم فقد قسّم الإسلام قوانينه إلى ثلاثة أقسام من أجل استيعاب كل الناس، وتنظيم حاجاتهم على اختلافها، قسم منها ثابت، وقسم منها متغير ومرن لملاءمة كل الظروف والأحوال الإنسانية، وقسم غيرهما.

والأقسام هي:

١ ـ الأمور الأصلية التي لا تختلف إطلاقاً، كالحلال والحرام والعبادات والحدود والتعزيرات. «حلال محمّد حلال أبداً إلى يوم القيام، وحرامه حرام أبداً إلى يوم القيامة»[2].

---

(١) الروم: الآية ٣٠.

(٢) أصول الكافي: ج١، ص٥٨، ح١٩، باب البدع والرأي والمقائيس.

﴿لا تَبْدِيلَ لِكَلِماتِ اللهِ﴾[١].

﴿فَلَنْ تَجِدَ لِسُنَّتِ اللهِ تَبْدِيلاً وَلَنْ تَجِدَ لِسُنَّتِ اللهِ تَحْوِيلاً﴾[٢].

إذ أنّ بعض القوانين الشرعية ثابتة لا تقبل التغيير أو التبديل مهما اختلفت الظروف والأحوال أو المكلّفون، بل هي منذ وَضعِها وإلى يوم القيامة باقية على ما هي عليه، كوجوب الصلاة والصوم وحرمة الخمر والزنا وغير ذلك، أو كحدّ السرقة والقتل لو تحققت كل شرائطه المذكورة في كتب الفقه، وهكذا الزنا وغيره.

٢ ـ القوانين الكُلّية التي هي إطارات تقع ضمنها مختلف التطبيقات، فلكل ظرف تطبيقه الخاص به، وهذه لا تتصف بالثبوت كُلّية ولا بالمرونة دائماً، وإنّما من حيث الحكم الكلي والقاعدة الأساسية ثابتة، ولكن من حيث تطبيق القاعدة الكلية على مصاديقها وأفرادها فهو أمر قابل للسعة والضيق حسب تحقق الموضوع وصدقه على كل ما هو جديد.

مثلاً: عندنا حكم من الشارع يقول: «كل مسكر حرام» وهذه قاعدة كلية، وفي ذلك العصر كان المعروف أنّ الخمر هو المسكر، ولم نعرف مسكراً آخر غير الخمر، ولكن هذا لا يستدعي أن نحصر حرمة الشرب للمسكر بالخمر، وإنّما لو وجد في أحد الأوقات أي شيء غير الخمر وكان مسكراً لحكمنا بحرمته أيضاً؛ لأنّه يدخل تحت القاعدة الكلّية «كل مسكر حرام».

وهكذا الشارع قال:

﴿وَأَحَلَّ اللهُ الْبَيْعَ﴾[٣].

---

(١) يونس: الآية ٦٤.

(٢) فاطر: الآية ٤٣.

(٣) البقرة: الآية ٢٧٥.

فكل ما هو مصداق للبيع يعتبر حلالاً شرعاً، والبيع المعاطاتي ـ البيع الشائع اليوم في الأسواق الإسلامية ـ لم يكن في زمن الشارع موجوداً على ما يبدو، واليوم قد أحدِثَ مع تطور الأزمان والأجيال، فهل تحكم بحليّته أم لا؟ هنا القانون الكلي يقول: كل بيع حلال، وهو مستفاد من قوله سبحانه:

﴿أَحَلَّ اللهُ الْبَيْعَ﴾.

والعرف يتدخل هنا أيضاً ويقول: إنّ المعاطاة من مصاديق البيع عرفاً ولو لم تتحقق فيه كل شرائط البيع التي ذكرها الشارع في الأزمان الأُولى من إيجاد لفظ الإيجاب والقبول وغير ذلك، فنحكم بجواز بيع المعاطاة لأنّه بيع عرفاً، وهكذا.

في كل العقود والمعاملات المتجددة وما أشبه ذلك؛ وذلك لأنّ الحكم يؤخذ من الشارع وهو حلّية البيع، والموضوع يحدده العرف وهو أنّ هذه المعاملة بيع؛ ولهذا نحكم بحلّية بيع المعاطاة لأنّ العرف حدد أنّه بيع، فهنا القاعدة الكلية ثابتة ولكن مصاديقها متجددة ومستحدثة.

٣ ـ الأحكام الثانوية التي تطبق عند تعذُّر أو تعسّر إجراء الأحكام الأولية مثل: قوانين ما لا يعلمون، ولا عسر ولا حرج، وما اضطروا، وما استكرهوا، والحدود تدرأ بالشبهات، وما شابه ذلك.

وهذه تُعتبر من القوانين المرنة المتغيّرة باختلاف الأفراد وحالات الناس؛ وذلك لأنّ الشريعة الإسلامية لم تحدد الفكر البشري وتقيّده بأحكام ثابتة دائماً في كل عصر ومكان، بل في جوانب واسعة منها تركت للإنسان الحريّة الكاملة في ممارسة أعماله وتنظيم شؤونه، وذلك بسن قوانين الأحكام الثانوية التي تأتي في الحالات الطارئة على الإنسان فترفع عنه الحكم الأولي، أو تعطّله على الخلاف في المدرستين[1]، ولتثبت له حكماً آخر تنفي عنه اللوازم

---

(١) لوجود الخلاف في كون الأحكام الثانوية رافعة للأحكام الأولية من الأصل أم لا؟ وإنّما تبقى

والآثار المترتبة على الفعل، حيث تقول: لا شيء عليك مع أنّ التكليف كان ثابتاً على الجميع قبل الحالة الاستثنائية الطارئة، ولكن ترفع بعض القواعد الثانوية الحكم والتكليف عن بعض العباد الجاهلين أو المضطرين أو المكرَهين على فعل من الأفعال.

مثلاً: شرب الخمر من المحرمات الكبيرة في القانون الإسلامي والتي يترتب عليها العقاب الشديد، هذا طبق الأصل الأولي للموضوع، ولكن لو ألزم إنسانٌ إنساناً آخر بشرب الخمر وهدّده بالموت أو بعض الأضرار الكبيرة ولم يمكنه التخلّص منه إلاّ الاستجابة له في شرب الخمر، فهنا نفس الشريعة الإسلامية تقول اشرب الخمر ولا عقاب عليك.

بل وأحياناً نفس الحرام ينقلب إلى واجب على الإنسان بحيث لو لم يرتكبه عُدّ عاصياً، كما لو اضطر الإنسان إلى أكل الميتة المحرمة في الشريعة دفعاً لخطر الموت جوعاً، فإنّ حرمة أكل الميتة تتحول إلى واجب طبقاً لقاعدة الأهمّ والمهم؛ إذ إنّ حفظ الحياة أهمّ من حرمة أكل الميتة؛ فلذلك يقدّم.

وهكذا باقي التشريعات والقواعد الشرعية التي توسّع دائرة تصرفات الإنسان فترفع عنه القيود والضغوط الروحية والجسدية بلا أن تحدّه أو تقيّده أو تجمّده في إطار المحرمات الثابتة أو الواجبات الثابتة، وإنّما تتوسّع دائرة حريّة الإنسان في الحالات الطارئة لارتكاب بعض المحرمات، وتتضيّق في الظروف الطبيعة والعادية، إذ أنّ بعض القوانين الثانوية قوانين مرنة متبدّلة ومتغيرة مع اختلاف الحالات وتجددها.

الأحكام الأولية على حالها، ولكنها غير مُنجّزة على المكلف في وقت الاضطرار والحالات الاستثنائية. هنا قولان عند العلماء.

لا ضغوط ولا قيود

ولنا في ذلك أدلّة وشواهد عديدة في الشريعة المقدّسة، كلها تؤكد الدائرة الوسيعة والفضاء الرحب الذي يعيشه الإنسان في إطار القانون الإسلامي، متحرراً من القيود والموانع، منها الحديث الشريف الوارد عن الرسول الأعظمﷺ: «رفع عن أمتي تسعة، الخطأ، والنسيان، وما أكرهوا عليه، وما لا يعلمون، وما لا يطيقون، وما اضطُرّوا إليه، والحسد، والطِيَرَة، والتفكير في الوسوسة في الخلق ما لم ينطق بشفة»[1].

فإنَ أخطاء الإنسان معفوٌ عنها في الشريعة، وكذا نسيانه بعض الأعمال أو التكاليف، والموارد التي أكرِهَ عليها، كل ذلك رأفة بالإنسان، ومراعاة لقابليته واستعداده، حيث إنّه غير معصوم عن الهفوات، ولا يمتلك قدرة متناهية على كل شيء، بل قد يعجز في كثير من الأحيان عن إدراك الواقعيات أو تطبيقها بالوجهة الصحيحة التي أرادها الشارع منه، فلو كلّفنا الشارع بوجوب العمل عليها مهما كلّف الأمر فإنَ معنى ذلك تقييد الإنسان والضغط عليه وعلى إرادته في دوائر قد لا يمكن التغلب عليها، وهذا تكليف بما لا يُطاق، وهو يستلزم العناء والمشقة على الناس، وهذا ما لا يقرّه الشارع ولا يرتضيه، بينما الشارع أمره بأن يعمل بالبراءة في هذه الموارد، وينفي عن نفسه لزوم العمل؛ ليبقى متحرراً منطلقاً لا يتوقف عن العمل والنشاط، ولا يضيّق حريته فيما إذا عجز عن إدراك الواقع، وهكذا الموارد التي يجهلها ولا يعلمها، حيث ذكر

---

(١) الخصال: ج٢، ص٤١٧، ح٩.

الفقهاء أنَّ المحتملات العقلية في قوله: «رفع ما لا يعلمون» عديدة.

أ ـ سواء كان المراد من «ما» الموصولة من ما لا يعلمون «الحكم» أي رفع الحكم الذي لا يعلمون، كما لو تعلم بأنَّ الخمر حرام ثم شربته، فإنّه بجهلك بالحرمة مرفوع عنك الحرمة، ومرفوع عنك العقاب (طبعاً في الجاهل القاصر لا المقصِّر).

ب ـ أو كان المراد من «ما» الموصولة هو «فعل المكلَّف» وطبعاً ليس المراد من رفع فعل المكلف حقيقة لأنّه محال؛ إذ لا ترفع أفعال المكلفين ولا تسقط، كشرب التبغ ودعاء الرؤية للهلال وأمثالها، كالأكل والضرب والنوم ونحوها؛ لأنَّ الفعل بعد صدوره من الفاعل ووقوعه في الخارج لا يمكن رفعه وإسقاطه بعد ذلك، نعم الذي يصحّ من قولنا رفع الأفعال التكليفية والوضعية هو رفع جميع آثار الفعل وإسقاطها، أو بعضها من ذمّة المكلَّف، كما هو الأقرب إلى الواقع للإطلاق في الحديث[1].

---

(١) لا يخفى أنَّ المقصود هو جميع الآثار التي تقتضي المنّة رفعها، وإلاّ فالآثار التي ليست من مقتضيات المنّة فلا ترفع، فلو كسر شخصٌ إناءَ أحد خطأً، أو قتل شخصاً اضطراراً لم يرتفع الضمان والدية عنه؛ لأنّ رفعهما ليس منّة مطلقاً على الفاعل وطرفه المقابل، وإنّما هي منّة فقط على الكاسر في رفع الضمان. أمّا الذي انكسر إناءه فلو قلنا بعدم ضمانها له يكون خلاف المنّة والتفضل؛ لأنّ حاجته تلفت ولم يحصل على شيء مقابلها.

والرواية إنّما تدلّ على الرفع مطلقاً، فيما إذا كان منّة على الجميع لا منّة على بعض الأطراف دون بعض، وكذا قد لا يكون في الرفع منّة على الفاعل كما لو أخطأ وصام من ليس عليه الصوم واجباً لضرر ونحوه، فإنّ جعل صومه الخطئي كَـلاَ صوم في عدم ترتب الأثر عليه خلاف الامتنان؛ ولذا أفتى الفقهاء بترتب الأثر على مثل هذا الصوم.

ج ـ أو رفع الأثر الظاهر فقط دون باقي الآثار، وهو العقوبة والمؤاخذة على الفعل، أي إنّ شارب الخمر الجاهل بالموضوع، وهو الذي يعلم بحرمة الخمر ولكنّه لا يعلم بأنّ هذا السائل الذي شربه خمراً، أو الجاهل بالحكم وهو الذي يعلم أنّ هذا السائل خمر ولكن لا يعلم حرمته، فإنّه لا عقاب عليه من قبل الشارع في الآخرة، ولا يقام عليه الحد في الدنيا.

د ـ هو كون الإسناد مجازاً، بأن أسند الرفع إلى «ما لا يعلمون» مجازاً مع أنّه مسند في الحقيقة إلى آثاره أو مؤاخذته. كل هذا مع العلم بأنّ الله تعالى في كل واقعة حكماً وبياناً، ولكن لتعذّر حصول العلم أحياناً أوقف سبحانه حكمه الأولي للشيء المجهول موضوعاً أو حكماً، وقال اعملوا بالبراءة كحكم استثنائي في الموارد التي جهل فيها الحكم الواقعي، أو اضطررنا إلى ارتكاب الحرام الواقعي، أو ترك الواجب الواقعي، وهكذا[1].

ومهما انتخبنا من رأي في المرفوع فلا يضرّ في إثبات أنّ هذا القانون العملي الذي ثبت فيه أصل من أهمّ أصول الإسلام في إجراء البراءة للمكلّف في الكثير من الأعمال التي لم يصل إلينا حكمها، وهو أصل البراءة؛ توسيعاً لدائرة حرية الإنسان واختياراته في جانب أعماله؛ إذ لو أجري الاحتياط[2] كما قال البعض لزم أن يكبّل الإنسان في أغلب الوقائع التي لا يعلم حكمها، ويقيد بالاحتياط فيها، فإذا اكتشف التتن ـ التبغ الذي يصنع منه السجائر مثلاً ـ ولم يعلم حكمه الواقعي ولا يوجد نصّ خاصّ من الشارع بحرمته فإنّه

---

(١) من أراد التفصيل فليرجع إلى كتب أصول الفقه.

(٢) هناك من يقول بوجوب العمل بالاحتياط في الموارد التي لا نعلم حكمها في الشبهات التحريمية، ولم يحكموا بإجراء البراءة إلىّ في الشبهات الوجوبية، وهم الإخباريون، وأمّا الأصوليون وهم جلّ أو أغلب علمائنا اليوم فيقولون بإجراء البراءة في هذه الموارد. وهلذا يكون للقاصر في العلم بالأحكام لا المقصّر في ذلك. راجع رسائل المحقّق الأنصاري.

لاحتمال كونه محكوماً بحكم شرعي يتجنبه احتياطاً، وفي الواجبات يفعله احتياطاً، لتحدّد الإنسان وتضيّقت دائرة تحركاته، وغدا معسراً مختلّ النظام والمعيشة، وهذا مما يتنافى مع روح الشريعة وأصالة الحريّة فيها. وكذلك من الشواهد قوله ﷺ: «ما حجب الله عن العباد فهو موضوع عنهم»[١].

فالأشياء التي حجب علمها عنّا ولم نعرف حكمها سواء كانت ضمن المحرمات أو الواجبات فهي مباحة لنا، وذمّتنا بريئة من ارتكابها، فالإلزام المجهول وجوبياً كان أو تحريمياً حكمياً كان أو موضوعياً تكليفياً أو وضعياً فهو موضوع وساقط عن مسؤوليتهم وذممهم، حيث لا تكليف لازم أو منجّز.

وكذلك: «كل شيء هو لك حلال حتى تعلم أنّه حرام بعينه»[٢].

وكذلك قوله: «كل شيء مطلق حتى يرد فيه نصّ»[٣]. بناء على أنّ المراد من الورود هنا «حتى يرد» بمعنى الوصول إلى العبد لا الصدور عن الشارع حتى لو لم يصل إلى العبد.

وكذلك قوله: «إنّ الناس في سعة ما لم يعلموا»[٤]. سواء كانت «ما» في الرواية ظرفية توقيتية، فنقرأها «الناس في سعة ما لا يعلمون» أي الناس في سعة وانفكاك عن التكليف ما داموا لم يعلموا به، أو كانت «ما» موصولة مضافاً إليها السعة فنقرأها «الناس في سعة ما لا يعلمون» أي الناس في سعة الشيء الذي لا يعلمونه.

فإنّها تشمل البراءة وسقوط ذمة العبد عن التكاليف الواجبة والمحرمة

---

(١) أصول الكافي: ج١، ص١٦٤، ح٣، باب حجج الله على خلقه.

(٢) بحار الأنوار: ج٢، ص٢٧٣، ح١٢.

(٣) بحار الأنوار: ج٢، ص٢٧٢، ح٣.

(٤) عوالي اللئالي: ج١، ص٤٢٤، ح١٠٩.

المشكوكة، أو الوضعيات كالصحة والفساد والضمان وغيرها، وكذا الأمور المرتبطة بالأحكام أو الموضوعات فالإنسان في إطار هذه الروايات كم يشعر بحريته واختياره وسعة إرادته، فإنّه مادام لا يعلم ولم يصل إليه الحكم فهو حرّ مختار يفعل ما يريد، وإنّما يبقى مُلزماً بالعمل فقط في صورة العلم الوجداني أو التعبّدي ووصول الأوامر الإلهية إليه[1].

لا عقاب قبل البيان

ومن دلائل القرآن العظيم على حريّة القانون الإسلامي، هذه الآيات المباركة:

١ - ﴿وَما كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّى نَبْعَثَ رَسُولاً﴾[2].

وتؤيدها آية:

﴿حَتَّى يُبَيِّنَ لَهُمْ ما يَتَّقُونَ﴾[3].

فما لم يبعث الشارع المقدس الرسول والحجّة وما لم يوصل أوامره ونواهيه إلى العباد فإنّ الإنسان غير ملزم، ولا مكلّف باتباع أي احتمال أو محتمل يتصوّر أنّ العمل به واجب أو حرام عليه في الجملة؛ إذ من القبيح على الشارع المقدّس أنّ يعاقب عباده على أشياء لم يبيّنها ويوضحها لهم. أمّا بعض أصحاب القوانين الوضعية الحديثة فإنّهم يعاقبون لمجرد المخالفة حتى وإن لم يبيّنوها للمجتمع، ويعلمون بها إعلام وصول لا صدور، ويحدّدوها

---

(١) وهذا يكون للقاصر في العلم بالأحكام لا المقصر في ذلك.

(٢) الإسراء: الآية ١٥، وفي الآية بحث وسيع ذكره العلماء في أدلّة البراءة من الأصول، فراجع.

(٣) التوبة: الآية ١١٥.

تحديداً واضحاً، فيسجنون الناس مع عدم بيان الجريمة وعقوبتها، ولم يبيّنوها للمواطنين من قبل، أو يغرّمون أبناء الشعب على قضايا لم يذكروها لهم سابقاً وهكذا. مما يحدّد حريّات الناس، ويكبتونهم في قوانين وتشريعات لم يوضّحوها من قبل، ولم يبعثوا فيها بلاغاً واضحاً. والذي يتابع القوانين الحديثة ويستقرئ فروعها وتطبيقاتها على الناس يجد في ذلك الكثير.

٢ - ﴿لا يُكَلِّفُ اللهُ نَفْساً إِلاَّ ما آتاها﴾[١].

فإنّ الله تعالى لم يكلّف الإنسان بأشياء ولا يحاسبه على أشياء إلاّ بعد إعلامه وإفهامه بالأمر، ولا يطلب منه إلاّ بعد أن يعطيه ويمكّنه على العطاء، وفي أكثر الأحيان يطلب منه أقل مما هو يعطي.

﴿يُرِيدُ اللهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ﴾[٢].

فسواء كانت (ما) في قوله تعالى: ﴿إلاّ ما آتاها﴾ تعني المال أو الموضوع المطلق أو الحكم أو القدرة أو العلم فإنّها تشير إلى الرحمة والرأفة ونفي الاستبداد والقمع الكابت المنصّبَ على الإنسان؛ نتيجة عدم العلم أو عدم القدرة والاستطاعة على التنفيذ.

٣ - ﴿لا يُكَلِّفُ اللهُ نَفْساً إِلاَّ وُسْعَها﴾[٣].

وهذه الآية تقارب الآية السابقة في المضمون، بفارق أنّ الأولى تنظر إلى جهة الفاعل ومعطي القدرة والتكليف والعلم، والتكليف ينصبّ على الأشياء التي منحها الشارع للإنسان، فيطلبها منه بقدرها أو أقلّ منها؛ إذا التكليف

---

(١) الطلاق: الآية ٧.

(٢) البقرة: الآية ١٨٥.

(٣) البقرة: الآية ٢٨٦.

بالأكثر قبيح، بعكس الحكومات الوضعيّة التي تكلّف الشعب بأشياء لم تمنحها له، فتأخذ منه الضرائب الباهضة ولم تمنحه حتى أقلّ قدر من العيش السليم وأدنى مرتبة من الرفاه الاجتماعي. وتطلب منه أداء واجبات تكبّل ذمته في الوقت الذي لم تعطه بعض حقوقه، هذا فيما إذا لم تصادر حقوقه بأجمعها، وتسحقَ حريّته وكرامته بقوانين وأساليب قاسية مستبدّة.

بينما الآية الثانية تنظر إلى الوسعة والقابليّة الذاتية في المكلّف، فإنّ الشارع لم يطلب ولا يكلّف العباد إلاّ بالأمور التي يقدرون عليها، ويتمكنون من أدائها، أمّا غير القادرين عليها فلا يطلبها الشارع المقدّس منهم، فهي منصبّة على قابليّة النفس على السعة والعطاء وأداء التكاليف. وفي كثير من الأحيان تكون أوامر الشريعة أقلّ من قدرات العباد رحمة ورأفة ولطفاً، وهذا لا يخفى على من راجع أوامر الشريعة السمحاء.

﴿يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ﴾[1].

هذه المعضلة التي تئنّ من وطأتها البشرية اليوم بسبب تكليف الإنسان بأشياء فوق طاقته وقابليّاته، فيدّخل السجون، ويمارس بحقّه أبشع أنواع السحق والتعذيب من أجل التفوّه بكلمة، أو يعترف بعمل أو جريمة ينسبها إلى نفسه أو إلى إخوانه وهو لم يكن قد اقترفها في الواقع. أو يُدخلون الناس في مآزق الحروب والنزاعات التي لا طائل تحتها إلاّ تحقيق الأغراض السياسيّة والمصالح الاستعماريّة، وبلا فرق بين الصغير والكبير، والمرأة والرجل، والعالم والجاهل، والمريض والسليم وغيرها.

أو يحيطون البشريّة بالمشاكل الحيويّة الهائلة التي لا تمنحهم فرص الراحة والأمان جرّاء الأزمات وتفاقم المشاكل، فيأخذون من الضرائب ما لا يتمكّن

---

(١) البقرة: الآية ١٨٥.

عليه الإنسان ولا يساعده دخله على ذلك، أو ينصب نظامهم الاقتصادي بما لا يمنح الإنسان قدراً كافياً من الدخل وغير ذلك، الأمر الذي ينعكس سلباً على روح الإنسان ووضعه النفسي والاجتماعي ويحطّم مشاعره وأحاسيسه المرهفة.

التشريع والعرف الحرّ

ومن مظاهر المرونة في التشريع الإسلامي هو جعل العرف الاجتماعي من الركائز المهمّة التي تدخل في تقنين وتحديد بعض دوائر التشريع الإسلامي.

صحيح أنّ العرف ليس أصلاً من الأصول التي يبتني عليها التشريع في عرض بقية أصول التشريع التي هي الكتاب، والسنّة، والإجماع، والعقل؛ وذلك لأنّه لا يشكّل لنا «العرف» كبرى كلية تقع في طريق الاستنباط للحكم الشرعي؛ ليؤدّي بنا إلى القطع، ويجعل الحكم على مقتضاه حتى يكون أصلاً في قبال باقي الأصول الأخرى، ولكن اعتمدت الشريعة على العرف في عدة موارد تتدخل في بيان دوائر الحكم وفهمه وكيفية الاستفادة من الحكم.

﴿وَما أَرْسَلْنا مِنْ رَسُولٍ إِلاَّ بِلِسانِ قَوْمِهِ﴾[1].

ولسان القوم لغتهم، حتى إذا بيّن لهم الرسول ﷺ تعاليم دينهم وأحكامه فهموها، وعرفوا المراد منها حسبما تعارفوه عندهم بلا حاجة إلى ترجمة أو توضيح يفسّر لهم المراد في غالب الأحيان.

ومن هنا ورد عن الرسول الأعظم ﷺ:

---

(١) إبراهيم: الآية ٤.

«إنّا ـ معشر الأنبياء ـ أمرنا أن نكلّم الناس على قدر عقولهم»[(١)].

ومن الواضح أنّ للعرف حدوداً معينة في فهم الألفاظ والمعاني والأحكام الملقاة إليه، والرسل لم يكلّفوا بأكثر مما يفهمه الناس.

وهكذا أمر الله سبحانه نبيه في القرآن حينما قال:

﴿خُذِ الْعَفْوَ وَأْمُرْ بِالْعُرْفِ﴾[(٢)].

والعرف: هو ما يعرفه عقلاء الناس من الأمور الحسنة والقبيحة، المعروفة والمنكرة، فالأوامر والنواهي الشرعية أيضاً جاءت حسبما يفهمه الناس من الحسن والقبح لدى التفاهم العرفي بينهم والشعور الوجداني، فحدود دائرة الحكم وسعتها وضيقها نرجع في معرفتها وإدراكها إلى العرف والمجتمع.

ومن هنا أفتى الفقهاء بحجيّة الظواهر العرفية من الأدلة الشرعية «الآيات والروايات» وقد ذكروا عدّة موارد تعتمد الشريعة الإسلامية في دائرة التشريع على العرف منها:

١ ـ تحديد موضوعات الأحكام ومداليل الألفاظ التي أُخذت موضوعاً لحكم، سواء كان العرف عاماً، أو خاصاً، كتحديد موضوع الفقير الذي لا يملك مؤونة سنته الذي جعل في الشريعة موضوعاً لجواز إعطائه المفترضات المالية، فيرجع في تحديد مؤونة السنة والفقير معاً إلى العرف.

ومثله الإنفاق في سبيل الله الذي تتفاوت فيه الأعراف بتفاوت الأزمان والبلدان في الإنفاق بما يوجب ارتفاع كلمة الله، وهكذا. وكذلك الإنفاق على الزوجة، وبيان حدود الأواني التي حرّم الشارع استعمالها لو كانت من

---

(١) بحار الأنوار: ج١، ص٨٥، ح٧.

(٢) الأعراف: الآية ١٩٩.

الذهب. وغيرها من الموضوعات العرفية الكثيرة التي تحتاج في تشخيصها ومعرفتها إلى الرجوع إلى العرف، فبيان الموضوع وحدوده وتشخيص صغريات الأحكام أمر أرجعنا الشارع المقدس في معرفته إلى العرف لاستخراج حكم الشارع وتحديد مقدار إرادته.

٢ ـ تعيين دائرة الحكم وحدوده، مثلاً الشارع إذا قال: «الكلب نجس» فماذا نفهم من النجس؟ لأنَ معنى النجس يختلف بحسب الأعراف والأزمنة شدَة وضعفاً، فلكي نعرف ما هو النجس وما هي حدود النجاسة ينبغي أن نرجع إلى العرف في تعيين ذلك. فالعرف الغربي مثلاً قد يفهم من النجس القذر أو الوسخ أي غير النظيف فقط. وأمّا العرف الهندي فقد يوسّع في دائرته مثلاً ويقول: النجس: يعني لا يجوز النظر إليه أيضاً مضافاً إلى قذارته.

وفي عرف المسلمين مثلاً: يعني لا تأكل لحمه، أو لا تمسّه بيدك المرطوبة، ولا تصلِّ بجلده، ولا تفرش جلده تحتك، ولا تبيعه أحياناً، وإلى غيرها من الموانع. فهنا عندما ما قال الشارع: «الكلب نجس» يجب أن نرجع إلى عرف الناس بالنجاسة كيف كان يفهمها قبل نزول الحكم بها؛ لأنّه هو المقصود في خطاب الشارع «الكلب نجس» ثمّ نحكم نحن أيضاً، ونعمل طبق ما فهموه.

٣ ـ تعيين طريق الطاعة والامتثال للأوامر الشرعية الإلهية، مثلاً:

هل الامتثال لأمر الشارع مع التلاعب وعدم الوقار يسمى امتثالاً أم لا[1]؟

أوفي حالة عدم إخبار المولى عبده بإنقاذ ولده لو تعرّض للموت أو في

---

(١) كما لو أمر السيّد عبده بإتيانه الماء ليشرب وهو يكتفي بإناء واحد، ولكنّ العبد جاء له بمائة إناء من الماء، أو أمره بإحضار سيارة للسفر فيحضر له عشرات السيّارات، فهل هذا النوع من العمل يعدّ امتثالاً أم تلاعباً بأوامر السيّد؟.

حالة مداهمة خطر له فهل يجوز للعبد أن لا يقدم على إنقاذه محتجّاً بأنّ المولى لم يأمره بذلك؟ فإنّ هذا غير مقبول عند العرف، بل العرف يذّم العبد ويوبّخه على عدم إنقاذه، لأنّ الطاعة ليست دائماً تتوقّف على الأمر، بل تجب أيضاً في الموارد التي فيها تحقيق لغرض المولى في الأمور المهمّة والحسّاسة، وغرض المولى في الواقع أنّه يتعلّق بحياة ولده وإنقاذه من الخطر، ولذلك فإنّ العرف هنا يحكم بوجوب إنقاذ الولد حتى لو لم يأمر المولى بذلك.

وهكذا الكلام يجري أيضاً في موضوع التجرّي على المولى، هل يعدّه العرف والعقلاء معصية يستحقّ عليها العبد العقاب أم يستحقّ الذمّ فقط؟ إلى غير ذلك من الموارد المتعدّدة التي ذكرها الفقهاء في أبواب الفقه، فإنّهم يصرّحون بأنّ طرق الطاعة والمعصية عقلائية لا شرعيّة؛ لذلك أوكلها الشارع إلى العرف، وجعله مختاراً في تحديدها وتشخيصها وفهمها بلا أنّ يقيّده أو يحدّد من اختياره وفهمه لها، مضافاً لكل هذا فإنّ الشارع لم يطلب الدقّة في امتثال أوامره ونواهيه، وإنّما اكتفى بالعرفيّة فالمسافة الشرعية لقصر الصلاة مثلاً: «٨ فراسخ» لم يردها الشارع دقيقة بالدقة الحسابية والرياضية، وإنّما أرادها بالصدق العرفي المتسامح، حيث لم يرد دليل لنا من الشرع يؤيّد معيارية الطاعة الدقيقة الحسابية. وكذلك معرفة الكرّية في الماء، وهكذا حتى في الغسل والطهارة وما شابه ذلك؛ لترتّب العسر والحرج ونقض الغرض من التكليف لو أراد منهم الدقّة؛ وذلك لعدم إمكان امتثال أغلب المسلمين للتكاليف الشرعيّة بالدقّة العقلية الرياضية، فلا بد من التخويل إلى العرف تسهيلاً على الناس.

ونفس الكلام نلمسه واضحاً في كثير من القواعد الشرعية، حيث جعل الشارع تطبيقها وإجراءها بيد نفس المكلَّف يفعل بها حسب مقتضى ظروفه وحالاته، فالاستصحاب وأصالة الطهارة والصحة والبراءة وما شابه ذلك جعلها بيد المكلف نفسه، فبمجرد حصول شكّ طارئ على يقين سابق بالطهارة قال له: اجر اليقين السابق بلا حاجة إلى رجوعه إلى الفقيه والمجتهد، وإنّما هو يجري لنفسه قانون الاستصحاب في تلك الحالة الخاصة. كل ذلك رفعاً للضغوط عن الإنسان وتوسعة في دائرة تصرفاته وحرياته؛ لكي يبقى الإنسان حراً سعيداً يمارس اختياراته حسب إرادته ومشيئته بلا كبت أو قهر أو غلبة، والكلام في هذا طويل نكتفي منه بهذا الإلماع.

سياسة الإحسان

ويخطو القانون الإسلامي خطوات أسمى وأرقى إلى الأمام في إطار تحرير الإنسان من ربقة القيود والأصفاد الروحية والبدنية، فيسنّ قوانين التسهيل على المكلَّفين، ومعاملتهم معاملة الإحسان بالنفس البشرية العاطفية المحدودة والعاجزة التي تخطأ وتتعثر وتتعطش إلى الرأفة والرحمة في التعامل معها؛ لتهذيبها وتوجيهها الوجهة الصحيحة كي تمارس اختياراتها بحرية ورفق ومحبة ووئام.

وإنّك لتجد أنّ سياسة الإحسان بالأمّة تجري مع القوانين والأحكام الإسلامية مجرى الدم في العروق؛ إذ ما من فرع من فروع الإسلام أو حكم من أحكامه أو خطوة من خطواته إلاّ وقد لازمها العطف والإحسان في السِلم والحرب، وفي الاجتماع والاقتصاد والسياسة مع الفرد ومع المجتمع.

﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالإِحْسَانِ وَإِيتَاءِ ذِي الْقُرْبَى وَيَنْهَى عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ وَالْبَغْيِ يَعِظُكُمْ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ﴾[1].

والعدل إعطاء كل ذي حق حقّه، وإدانة كل ذي جرم بجرمه، بينما الإحسان إعطاء المزيد من الحق فيما لا يضرّ بحقوق الآخرين، والعفو عن المجرم فيما لا يكون العفو مؤدّياً لبطلان حقوق الآخرين.

والإحسان الذي ابتنى عليه الإسلام فوق القانون؛ لأنّ القانون مجرد منظّم لروابط الحقوق والواجبات والإدانات، بينما الإحسان هو تودّد وترطيب للحياة وتلطيف للجو الاجتماعي والسياسي للبلد، والدولة الإسلامية يجب عليها مراعاة الإحسان في التطبيق والتقنين؛ لتجعل من القانون واحة خضراء، فيها الرحمة والحنان على الإنسان؛ ليوجب تقوية الروابط بين الحكومة والشعب، وتقديم المجتمع إلى الأفضل؛ لأنّ العلاقة المتبادلة تفجّر الثقة والحرية والرفاه في نفوس المواطنين، والتي هي من أهمّ ركائز التقدّم الحضاري.

فالعدل واجب مطلق في الحكومة الإسلامية، والإحسان أيضاً واجب ولكن في الجملة، فلا يحقّ للقائد أو القاضي أو المسؤول الحكومي تطبيق القانون بحذافيره والتوقف الجامد على بنوده دائماً، بل اللازم أن يتخلله إحسان وعطف ورحمة في الجملة. وهذا الذي يقتضيه ظاهر الآية من الأمر بالعدل والإحسان معاً، فليس من الصحيح أن نحمل الأمر بالعدل على الوجوب والأمر بالإحسان على الاستحباب في قوله تعالى:

﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالإِحْسَانِ﴾؛ لأنّه خلاف ظاهر الأمر في الآية الشامل

---

(١) النحل: الآية ٩٠.

للاثنين معاً، وخلاف لظاهر النهي عن الفحشاء والمنكر والبغي الذي هو في سياقه، فالنهي تحريمي، فكذلك الأمر وجوبي؛ لأنّ السياق واحد، و ﴿يَأْمُرُ﴾ هنا جاء مادة وهيئة للدلالة على الوجوب، وليست هيئة فقط. وقد ذكر الأصوليون أنّ الفعل المضارع الوارد في هيئة الأمر هو آكد في دلالته على الوجوب من صيغة فعل الأمر نفسها. مضافاً إلى أنّ الإحسان واجب في الجملة؛ لأنّ خلاف الإحسان فظاظة وغلظة وهي محرمة في الجملة؛ لأنّها توجب انفضاض الناس عن الدين، والتسبيب في ذلك محرّم، مضافاً إلى أنّها توجب الإيذاء والظلم أحياناً، وهما قبيحان فضلاً عن كونهما ناقضين للغرض.

﴿فَبِمَا رَحْمَةٍ مِنَ اللهِ لِنْتَ لَهُمْ وَلَوْ كُنْتَ فَظًّا غَلِيظَ الْقَلْبِ لَانْفَضُّوا مِنْ حَوْلِكَ فَاعْفُ عَنْهُمْ وَاسْتَغْفِرْ لَهُمْ﴾[1].

﴿خُذِ الْعَفْوَ وَأْمُرْ بِالْعُرْفِ وَأَعْرِضْ عَنِ الْجَاهِلِينَ﴾[2].

ومن المعلوم أنّه لولا وجوب الإحسان وسياسة المحبّة والرفق لما استقرّ النظام الديني والمعاشي للمجتمع استقراراً جيداً؛ لأنّ أغلب الموقوفات من المساجد والمدارس وكثير من المستشفيات وما شابهها لم تنشأ وتؤسّس بالعدل، وإنّما بالإحسان وعمل البر. بل وكثير من العلاقات الاجتماعية والروابط الإنسانيّة قائمة على الإحسان والرحمة والميول العاطفيّة، فلولا وجود الإحسان ووجوبه لاختلّ المجتمع وانهدّ نظامه، ويجب أن لا يكون الإحسان موجباً للتجرّي أو إضاعة حقوق الآخرين؛ إذ لا يكون ذلك حينئذ إحساناً، بل إساءة وتعدّياً وكبتاً لحقوق الناس[3].

---

(١) آل عمران: الآية ١٥٩.

(٢) الأعراف: الآية ١٩٩.

(٣) من هنا أصبح من الواجب على الحكومات أن تلتفت إلى الفارق الدقيق بين الإحسان والإساءة،

وفي سيرة الرسول الأعظمﷺ والأئمةﷺ الشواهد الكثيرة في هذا المجال، كإحسانه إلى الأعداء والمخاصمين، وتخفيفه للعقوبات مراعاة لاحترام الإنسان؛ وحفظاً لحريته وكرامته، كعفوهﷺ عن أهل مكة[١]، وعفو أمير المؤمنينﷺ عن أهل البصرة[٢]، وإعطاء العطاء للخوارج وغيرهم[٣]. وسترى في الصفحات القادمة الكثير عن هذه السياسة الرحيمة.

قبسات من سماحة الإسلام

ومن أبرز الشواهد على سماحة الإسلام مع الإنسان واحترامه وتحريره من القيود عدّة قواعد نشير إلى بعضها إلماعاً ومن أهمّها:

أدلّة نفي العسر والحرج، والحرج يعني الضيق أو أضيق الضيق. قال تعالى:

﴿وَما جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾[٤].

أي لم يضيّق عليكم بأن يكلفكم ما لا طاقة لكم به، أو تعجزون عنه. والعسر: هو ضد اليسر، أي الضيق والشدة والصعوبة، فإنّ الرجل المعسر

لئلاّ تقع في الخطأ في التطبيق، فتقع في مشكلات الإفراط في أمر القانون أو التفريط، فتسيء إلى الشعب بزعم الإحسان، وأمثلة ذلك كثيرة.

مثلاً: بعض الدول تؤسس أجهزة الأمن والمخابرات بزعم إيجاد الأمن والاستقرار للمواطنين، ولكن في واقع الأمر ينقلب جهاز المخابرات والأمن إلى أداة رعب وإرهاب بين الناس، فينقلب الإحسان إساءة وتعدّياً سافراً على الشعب، وهكذا باقي الموارد والمشابهة

(١) الكامل في التاريخ: ج٢، ص٢٥٢.

(٢) الجمل: ص٢١٨.

(٣) تاريخ الطبري: ج٤: ص٥٣.

(٤) الحجّ: الآية ٧٨.

يعني المضيّق عليه، وقد أشارت القوانين الإسلامية إلى نفي الأحكام والقوانين التي تسبب عسراً وحرجاً للشعب؛ لعدّة علل وأسباب منها:

١ ـ العقل: لأنّ العقل يُقبّح تحميل الأشياء التي تسبب العسر والحرج على الناس، والتي تخرج عن حدّ وسعهم وطاقتهم؛ إذ التكليف بما لا يطاق[1] قبيح لا يصدر من الحكيم.

٢ ـ والقرآن: ﴿لا يُكَلِّفُ اللهُ نَفْساً إِلاَّ وُسْعَها﴾[2].

والسعة: خلاف الضيق.

﴿رَبَّنا وَلا تَحْمِلْ عَلَيْنا إِصْراً كَما حَمَلْتَهُ عَلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِنا رَبَّنا وَلا تُحَمِّلْنا ما لا طاقَةَ لَنا بِهِ﴾[3].

والإصر: هو الحبس والتضييق والثقل، والطاقة: تعني القدرة والقوة.

﴿وَما جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾[4].

أي من ضيق.

﴿يُرِيدُ اللهُ بِكُمُ الْيُسْرَ﴾[5].

---

(١) وأمّا ما سوى ذلك فلا قبح فيه في الجملة، خصوصاً إذا كان بإزائه عوض وأجر أو دفع مضرّة أو نقصان؛ ولذلك يحمّل العقلاء أولادهم وعبيدهم مشاقّاً كثيرة في حدود وسعهم وطاقتهم؛ لتعود منافع لهم، أو دفع أضرار، وإلاّ لو كان كل مشقة مرفوعة حتى اليسيرة لزمَ بطلان التكاليف والأوامر، ولبطل نظام المعاش؛ إذ كيف تدار الدول والحكومات إذا كان التكليف الشاقّ ممنوعاً، ولا إدارة بدون أوامر؟ وحتى الحروب والصراعات كذلك.

(٢) البقرة: الآية ٢٨٦.

(٣) البقرة: الآية ٢٨٦.

(٤) الحجّ: الآية ٧٨.

(٥) البقرة: الآية ١٨٥.

في جميع الأمور

﴿وَلا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ﴾.

أي التضييق وغيرها من الآيات الكريمة.

٣ ـ وفي لسان السنّة نتلمس السهولة والمرونة الشديدة في القانون، والانفتاح العجيب والتوسعة على الناس في أجواء خالية من الضغوط والتضييقات الزائدة بشكل واضح وصريح،حيث قال أحد أصحاب الإمام الكاظم‌ﷺ ـ وهو سليمان بن جعفر الجعفري ـ : سألته عن الرجل يأتي السوق فيشتري جبة فراء لا يدري أذكية هي أم غير ذكية أي يصلي فيها؟ فقال: «نعم، ليس عليكم المسألة، إنّ أبا جعفر‌ﷺ كان يقول: إنّ الخوارج ضيّقوا على أنفسهم بجهالتهم، إنّ الدين أوسع من ذلك»[1].

وعن الإمام الصادق‌ﷺ قال: «ما أمر العباد إلاّ بدون سعتهم»[2].

ورواية حمزة بن الطيّار عن الإمام الصادق‌ﷺ في حديث طويل: «وكذلك إذا نظرت في جميع الأشياء لم تجد أحداً إلاّ ولله عليه حجّة، وله فيه المشيئة ـ إلى أن قال ـ : وما أمروا إلاّ بدون سعتهم ـ أي أقلّ من طاقتهم وقدرتهم ـ وكلّ شيء أمر الناس به فهم يسعون له، وكلّ شيء لا يسعون له فموضوع عنهم»[3].

وفي صحيحة هشام بن سالم عن الصادق‌ﷺ قال: «إنّ الله تبارك وتعالى أكرم من أن يكلّف الناس ما لا يطيقونه»[4].

---

(١) من لا يحضره الفقيه: ج١، ص١٦٧، ح٧٨٧.

(٢) التوحيد: ص٣٤٧، ح٦.

(٣) بحار الأنوار: ج٥، ص٣٠١، ح٤؛ وانظر التوحيد: ص٤١٣، ح١٠.

(٤) التوحيد: ص٣٦٠، ح٤.

وعن الصادق(ع) أيضاً عن آبائه(ع) قال: «لا غلظ على مسلم في شيء»[١].

وأيضاً ما رواه الطبرسي في الاحتجاج، عن الكاظم(ع)، عن آبائه(ع)، عن أمير المؤمنين(ع) في حديث طويل يذكر فيه مناقب رسول الله(ص) قال: «إنّه أسري به من المسجد الحرام إلى المسجد الأقصى سيرة شهر، وعرج به في ملكوت السموات مسيرة خمسين ألف عام في أقلّ من ثلث ليلة حتى انتهى إلى ساق العرش ـ إلى أن قال ـ : قال سبحانه:

﴿لا يُكَلِّفُ اللهُ نَفْساً إِلاَّ وُسْعَهَا لَهَا ما كَسَبَتْ﴾[٢].

فقال النبي(ص) لما سمع ذلك: أما إذا فعلت ذلك بي وبأمتي فزدني. قال عزّ وجلّ: سَل. قال(ص): ربنا لا تؤاخذنا إن نسينا أو أخطأنا. قال الله عزّ وجلّ: لست أؤاخذ أمتك بالنسيان أو الخطأ لكرامتك عليّ. وكانت الأمم السابقة إذا نسوا ما ذكروا به فتحت عليهم أبواب العذاب وقد رفعت ذلك عن أمتك. وكانت الأمم السالفة إذا أخطأوا أخذوا بالخطأ وعوقبوا عليه، وقد رفعت ذلك عن أمتك لكرامتك عليّ، فقال النبي(ص): اللهم إذا أعطيتني ذلك فزدني. قال الله تبارك وتعالى له: سَل. قال(ص) ربنا ولا تحمل علينا إصراً كما حملته على الذين من قبلنا، يعني بالإصر: الشدائد التي كانت على من كان

---

(١) بحار الأنوار: ج٥، ص٣٠٠، ح٢.

(٢) البقرة: الآية ٢٨٦.

قبلنا، فأجابه الله تعالى إلى ذلك، وقال تبارك اسمه: قد رفعت عن أمتك الآصار التي كانت على الأمم السالفة، كنت لا أقبل صلاتهم إلاّ في بقاع معلومة من الأرض اخترتها لهم وإن بَعُدَت، وقد جعلت الأرض كلها لأمتك مسجداً وطهوراً، فهذه من الآصار التي كانت على الأمم قبلك فرفعتها عن أمتك. وكانت الأمم السالفة إذا أصابهم أذى من نجاسة قرضوه من أجسادهم، وقد جعلت الماء لأمتك طهوراً، فهذه من الآصار التي كانت عليهم فرفعتها عن أمتك.

وكانت الأمم السالفة تحمل قرابينها على أعناقها إلى البيت المقدس، فمن قبلت ذلك منه أرسلت عليه ناراً فأكَلَتهُ فرجع مسروراً، ومن لم أقبل ذلك منه رجع مثبوراً، وقد جعلت قربان أمتك في بطون فقرائها ومساكينها، فمن قبلت ذلك منه أضعفت ذلك له أضعافاً مضاعفة، ومن لم أقبل ذلك منه رفعت عنه عقوبات الدنيا، وقد رفعت ذلك عن أمتك، وهي من الآصار التي كانت على الأمم من كان من قبلك. وكانت الأمم السالفة صلواتها مفروضة عليها في ظلم الليل وأنصاف النهار، وهي من الشدائد التي كانت عليهم، فرفعتها عن أمتك، وفرضت صلاتهم في أطراف الليل والنهار وفي أوقات نشاطهم. وكانت الأمم السالفة قد فرضت عليهم خمسين صلاة في خمسين وقتاً وهي من الآصار التي كانت عليهم،

فرفعتها عن أمتك وجعلتها خمساً في خمسة أوقات، وهي إحدى وخمسون ركعة. وجعلت لهم أجر خمسين صلاة، وكانت الأمم السالفة حسنتهم بحسنة وسيئتهم بسيئة، وهي من الآصار التي كانت عليهم، فرفعتها عن أمتك وجعلت الحسنة بعشر والسيئة بواحدة. وكانت الأمم السالفة إذا نوى أحدهم حسنة فلم يعملها لم تكتب له، وإن عملها كتبت له حسنة، وإنّ أمتك إذا هَمّ أحدهم بحسنة فلم يعملها كتبت له حسنة، وإن عملها كتبت له عشراً، وهي من الآصار التي كانت عليهم، فرفعتها عن أمتك. وكانت الأمم السالفة إذا هَمّ أحدهم بسيئة فلم يعملها لم تكتب له، وإن عملها كتبت عليه سيئة، وإنّ أمتك إذا همّ أحدهم بسيئة ثم لم يعملها كتبت له حسنة، وهذه من الآصار التي كانت عليهم فرفعتها عن أمتك. وكانت الأمم السالفة إذا أذنبوا كتبت ذنوبهم على أبوابهم، وجعلت توبتهم من الذنوب أن حرّمت عليهم بعد التوبة أحبَّ الطعام إليهم، وقد رفعت ذلك عن أمتك، وجعلت ذنوبهم فيما بيني وبينهم، وجعلت عليهم ستوراً كثيفة، وقبلت توبتهم بلا عقوبة، ولا أعاقبهم بأن أحرّم عليهم أحبَّ الطعام إليهم. وكانت الأمم السالفة يتوب أحدهم من الذنب الواحد مائة سنة أو ثمانين سنة أو خمسين سنة ثم لا أقبل توبته دون أن أعاقبه في الدنيا بعقوبة، وهي من الآصار التي كانت عليهم، فرفعتها عن

أمتك، وإنّ الرجل من أمتك ليذنب عشرين سنة أو ثلاثين سنة أو أربعين سنة أو مائة سنة ثمّ يتوب ويندم طرفة عين فأغفر له ذلك كله. فقال النبي ﷺ: إذا أعطيتني ذلك كله فزدني. قال: سَلْ. قال: ربنا ولا تحمّلنا ما لا طاقة لنا به. قال تبارك اسمه: قد فعلت ذلك بأمتك، وقد رفعت عنهم عظيم بلايا الأمم، وذلك حكمي في جميع الأمم أن لا أكلّف خلقاً فوق طاقتهم»[1] إلى آخر الحديث.

ألا يؤكّد ذلك قول الرسول الرؤوف الرحيم ﷺ: «لم يرسلني الله تعالى بالرهبانية ولكن بعثني بالحنيفيّة السهلة السمحة»[2].

وألا يؤكّده قوله عزّ وجلّ:

﴿يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ﴾[3].

كَل ذلك تخفيفاً عن الإنسان، ورحمة بحاله وقدرته وطاقته؛ لكي ينطلق في حقول العمل والنشاط، يعمل وينتج، ويتقدّم بلا قيود ولا أصفاد تمنعه أو تحول من ممارسة حريّته واختياره.

لمحات من الفقه الحرّ

الموارد التي رخّص الشارع في تجاوزها تسهيلاً على الإنسان، ودفعاً له نحو التقدّم، ومراعاة لحالاته وأوضاعه المختلفة كثيرة جداً، وفيما يلي بعضها:

---

(١) الاحتجاج: ج١، ص٣٢٧ - ٣٣٠.

(٢) الكافي: ج٥، ص٤٩٤، ح١.

(٣) البقرة: الآية ١٨٥.

١ ـ تبدل الصلاة عند الخوف والغرق ونحوهما إلى القليل اليسير جداً حسب توفر الشرائط. ولعلّها اقتصرت على «سبحان الله» فقط في حالة الغرق بالنسبة للبالغين العاقلين، وتسقط كاملة عن الصبيان والمجانين ونحوهم.

٢ ـ سقوط الصوم في حالة السفر، أو خوف الضرر، أو العجز، أو ذي العطاش والمرأة الحامل، والمرأة المرضعة، والشيخ والشيخة.

٣ ـ سقوط الحجَ لو كان يمنعك منه مانع، كاللصوص أو الظالم الحائل دون حجّك لبيت الله الحرام، أو عدم توفر النفقة وما شابه ذلك.

٤ ـ إيجاب الخمس والزكاة على المكلّفين في بعض الموارد الخاصة، وبشرائط مفصلة في كتب الفقه، وجعلها واجبة على نصاب معين من المال، كما في الزكاة وفي مدة معينة. مثلاً الخمس يجب على الإنسان المكلّف فيما إذا كان ربح مكاسبه زائداً عن قدر مؤنته السنوية، وتجاوز عليه العام، فإذا صرفه قبل السنة سقط عنه الوجوب.

وفي الزكاة مثلاً يجب عليه أن يدفع في كل أربعين رأس غنم رأساً واحداً في رأس السنة المقررة له، فإذا ذبح إحداها أو وهبها أو ماتت وما أشبه ذلك بحيث أخرج ماله عن النصاب المحدد سقطت عنه الزكاة، وهكذا باقي الأنصبة والشرائط.

فالإسلام كما كلّف الناس بتكاليف ولكن وضع لهم طرقاً للخروج منها أيضاً في الجملة.

ففي الربا الذي هو من أشنع المحرمات يفتي بعض الفقهاء بإمكان التخلّص منه بالطرق الشرعية الخاصة المذكورة في مظانّها، وقد عرفت ذلك أيضاً في مثل الخمس والزكاة.

بينما القوانين الوضعية ثابتة وجامدة لا تتبدل بحسب الأزمان والأمكنة والأشخاص، فهي تأخذ نسبتها من الضريبة مهما كان الإنسان موجداً أو معسراً، محتاجاً إليها أم لا. وهكذا فلا مصالح للتسهيل فيها، وإنّما الجميع يساق بعصا واحدة.

ولعلّ من أسرار قبول الناس الإسلام وانتشاره هذا الانتشار الواسع وثباته لحد هذا اليوم وبرغم المخططات المعادية له هي هذه القوانين الرحيمة العابقة بالنفحات الإنسانية والحريات العامة التي ينعم تحت ظلّها كل خاص وعام، صغير وكبير، أسود وأبيض، مسلم وغير مسلم.

٥ ـ وهكذا جواز أكل الميتة في حالة الجوع الشديد مع عدم وجود البديل، ومخالفة الحقّ للتقية عند الخوف على النفس، أو العرض أو المال، أو القريب، أو بعض المؤمنين، بل وحتى يجوز إظهار كلمة الكفر عند التقية على بعض الأقوال في بعض الشرائط الخاصة.

٦ ـ وكذلك الترخيص في التيمم بدلاً عن الماء في الوضوء لو كان خيف من الماء الضرر، أو كان فاقداً للماء، أو كان تحصيل الماء يستلزم فقدان كرامة المؤمن وذهاب ماء وجهه، ونحو ذلك.

٧ ـ وكذلك تتبدل حالة القيام في الصلاة إلى الجلوس عند التعذر، ومنه إلى الاضطجاع، وهكذا لو لم يتيسر للإنسان القيام ثمّ الجلوس، وغيرها من الأحكام الداخلة حتى في المعاملات والحدود والتعزيرات الإسلامية.

٨ ـ أصالة الصحّة في أفعال المسلمين وأقوالهم، وهو أصل حاكم في الأقوال والأفعال في القانون الإسلامي، وبعض الفقهاء المعاصرين قد وسّع في دائرة أصالة الصحّة لتشمل حتى الكفّار، وأفتى بحمل أقوالهم وأفعالهم على الصحة أيضاً، وربما جاءت في المعنيين ـ حمل أفعال المسلم وأقواله على

الصحّة، وكذلك الكافر ـ بعض الأدلّة النقلية لَمح إليها الكتاب العزيز في قوله تعالى:

﴿اجْتَنِبُوا كَثِيراً مِنَ الظَّنِّ إِنَّ بَعْضَ الظَّنِّ إِثْمٌ﴾[١].

ومنها ما ورد في قولهم ﷺ: «المؤمن وحده حجّة»[٢]، والسنّة المطهّرة في قول أمير المؤمنين ﷺ: «ضع أمر أخيك على أحسنه حتى يأتيك ما يغلبك منه، ولا تظنن بكلمة خرجت من أخيك سوءاً وأنت تجد لها في الخير محملاً»[٣].

والظاهر أنّ المراد من الأخ هنا الأعمّ من المؤمن والكافر؛ إذ لا تخصيص لحمل فعل الإنسان المسلم فقط على الصحّة دون الكافر، والرواية التي ذكرت «أخيك» هنا لا يفهم منها أنّ المراد من الأخ هو المسلم فقط ولا مفهوم في الرواية يستفاد من المنطوق المذكور. «ضع أمر أخيك» بحيث يحكم أنّ غير الأخ لا تحمله على الصحّة؛ لأنّ هذا مفهوم اللقب، وهو لا مفهوم له على رأي، أو أنّ مفهومه غير حجّة على رأي آخر. هذه من ناحية، ومن ناحية أخرى أن في لسان الشريعة الإسلامية وبالخصوص القرآن الكريم استعملت كلمة الأخ في بعض الآيات وأريد منها الأعمّ من المؤمن والكافر، منها:

﴿إِلى عادٍ أَخاهُمْ هُوداً﴾[٤].

﴿وَإِلى مَدْيَنَ أَخاهُمْ شُعَيْباً﴾[٥].

﴿وَإِلى ثَمُودَ أَخاهُمْ صالِحاً﴾[٦].

---

(١) الحجرات: الآية ١٢.

(٢) بحار الأنوار: ج٢٨، ص٣، ح١.

(٣) الكافي: ج٢، ص٣٦٢، ح٣، باب التهمة وسوء الظنّ.

(٤) الأعراف: الآية ٦٥.

(٥) الأعراف: الآية ٨٥؛ هود: الآية ٨٤؛ العنكبوت: الآية ٣٦.

(٦) هود: الآية ٦١.

ومن هنا لقائل أن يقول لا دليل لتخصيص الرواية بالمسلم، بل هي ظاهرة في شمولها للكافر والمسلم معاً.

فإذاً في الإسلام يجب وضع أمر الأخوان والزملاء والأقرباء وجميع الناس على أحسنه حتى يثبت العكس، ويبلغ حد العلم أو الظن المتاخم إلى العلم المورث للاطمئنان. ولا يجوز اتهام المؤمن والمسلم، ولا يجوز الظن بكلامه ظنّ السوء، وإنّ المؤمن وحده حجّة يصحّ العمل بمقتضى أقواله وأفعاله.

ولا يجوز إضمار السوء له، ولا يجوز الكذب عليه أو اتّهامه به، ولا يجوز الحكم ببطلان أو فساد ما يفعله. ففعل الإنسان ـ المسلم أو الكافر ـ في نظر الإسلام الأصل فيه الصحّة والسلام والنيّة الحسنة والغرض الصالح.

فقيمة الإنسان محترمة لدى الإسلام بينما في بعض القوانين الوضعية ـ خصوصاً الاستبدادية ـ يتعامل مع الإنسان عكس ذلك؛ إذ إنّ الأصل في أفعال الناس هو الخطأ والنوايا المغرضة والأهداف الخبيثة، فالمواطن في الإسلام بريء حتى تثبت عليه الجناية أو الإساءة، بينما في بعض القوانين الوضعية المواطن فيها متّهم حتى تثبت براءته.

ولو ألقيت نظرة فاحصة ومراقبة لأوضاع بلاد العالم ـ وخصوصاً أوضاع بعض بلاد العالم الثالث المقتبس قوانينه من الغرب ـ لشاهدت ما يفعله رجال الأمن والمخابرات والشرطة بالمواطنين من التجسس والمراقبة والتضييق عليهم في كل صغيرة وكبيرة ولثبت لك أنّ الأصل عندهم هو الاتهام والحمل على الإساءة.

٩ ـ والإسلام لم يكتف بحمل فعل الإنسان على الصحة، بل ارتضى جملة من القواعد الشرعية التي تعبّر عن احترام الإنسان وتقديره وجعله في

فسحة واسعة من الحرية والانفتاح، فجعل: قول ذي اليد حجّة في طهارة ما تحت يده أو نجاسته أو تذكيته أو ملكيّته ونحو ذلك؛ لأنَ كل ذي يد مؤتمن على ما تحت يده، كما أنَ كلَ ذي عمل مؤتمن في عمله.

١٠ ـ إقرار العقلاء على أنفسهم اعتبره الإسلام حجّة عليهم، ويلزمهم بما أقرّوا به على أنفسهم[1].

١١ ـ الناس مسلّطون على أموالهم وأنفسهم وحقوقهم، فلا يجوز لأي أحد أن يتصرّف فيها من دون إجازة منه أو رضاً.

١٢ ـ قبول إقرار ما لا يعرف إلاّ من قبله، وخصوصاً في أمور النساء؛ إذ حكم بتصديق المرأة فيما يتعلّق بنفسها من زواج وطلاق وحمل وغير ذلك من الموارد العديدة جداً التي تعبّر عن الواقعيّة الإنسانيّة في الإسلام واحترامه لحقوق البشر وإعطائه المجال الواسع ليمارس الإنسان حريّته برأفة ورحمة دون ضغوط أو قيود يفرضها عليه بأحكامه وقوانينه. فهو قانون السماحة والحريّة والانطلاق التي بدونها يختل نظام الدول وتتحطّم قدرات الشعوب، وتتكبّل بأثقال وآصار نفسيّة وبدنيّة شديدة تعاني منها الدول والشعوب التي ابتعدت عن الإسلام اليوم وستعاني منها غداً.

هذه بعض مباني الإسلام، بينما مبنى القوانين العالمي في العدد في من الموارد منصبّ على التضييق والتحديد من دائرة تصرفات الإنسان وحرياته، فتراهم يطلبون من الشعب أشياء لم يقدر عليها، أو يعاملونه بالقسوة لعدم معرفته بالحكم مثلاً، والذي يلاحظ سجون العالم يجد حوالي (٥٠٪) منها غير مرتبطة بالمواطنين وجرائمهم الشخصية، وإنّما هي بسبب الحكومات

---

(١) إقرار العقلاء على أنفسهم حجّة لا لأنفسهم، فتأمّل.

وتضييقات القانون وكبته لحقوق الإنسان، حيث يطلب منه ما لم يعط، ويكلَف بما لا يطاق، ويعامل الجاهل معاملة العالم، والعامد معاملة المخطئ، والذاكر معاملة الناسي، وهكذا. فهي تسوق جميع المواطنين بعصا واحدة بلا رحمة ولا رأفة ولا احترام حقيقي لكرامة الإنسان وحريته.

الثالثة: التسامح في الإسلام

القانون الإسلامي قليل البنود الإلزامية؛ لكي لا يصعب على الإنسان ويثقل كاهله، أو يمنعه من النشاط والعمل والتمتع في راحة وطمأنينة في الدنيا، بل خفف عنه الأحكام الإلزامية لينطلق ويمارس خياراته بحرية تامة؛ لأنّ التكليف هو المشقة، والأحكام التكليفية بعضها شاق في حدود العقلائية على البعض؛ يستلزم منه العمل والجهد والعناء، وتظهر المشقة لدى بعض الناس في الحج والصوم وباقي الأحكام الإلزامية الأخرى، ولكن الشارع ومراعاة لحالات الإنسان وتوسيعاً في دائرة التحرر والانطلاق لهذا الإنسان قسَم أحكامه الشرعية إلى خمسة أقسام، هي الواجب والمستحب والمباح والمكروه والحرام. فلم يلزم الناس بالعمل إلاّ في قسمين منها، هي: الواجب والحرام فقط.

إذ جعل عقابه فقط منصباً على ترك الواجب وفعل الحرام؛ لأنّ المكروه والمستحب لا عقاب فيهما، بل في العمل بالاستحباب تحصيل للمحبوبية لدى الخالق والدنو منه، وفي المكروه الحزازة والمبغوضيّة، وأمّا ثوابه فيشمل الجميع لو أتى بها الإنسان بقصد القربة والزلفى لدى الشارع المقدس.

فالإنسان في الأحكام الشرعية التي حصرت جميع أعمال الإنسان

وأفعاله ثلاثة فيها الإنسان حر مختار في العمل بها، هي المستحب والمباح والمكروه، واثنان منها فقط ملزم بالعمل بها، وهذه أيضاً روعيت فيها جوانب التسامح والتساهل الشرعي، كما تقدم في الخمس والزكاة والربا والصوم والصلاة من إمكان إخراج الإنسان نفسه من عهدة التكليف والتحرر من الالتزام بها في بعض الأحوال، حيث لوحظ فيها جانب الوسع والقدرة والقابلية لدى المكلفين.

﴿لا يُكَلِّفُ اللهُ نَفْساً إِلاَّ وُسْعَها﴾[1].

﴿لا يُكَلِّفُ اللهُ نَفْساً إِلاَّ ما آتاها﴾[2].

وقد حرص الإسلام على تحرير الإنسان من الإلزاميات حينما شرّع له أصالة الإباحة والحلية في الأشياء التي لم يتيقن الإنسان من وجود التكليف بها حرمة ووجوباً؛ تسهيلاً على المكلفين؛ وتحريراً لهم من الضغوط والقيود الملزمة لهم؛ إذ كل شيء صادفه الإنسان ولم يعلم حرمته ولا وجوبه جعل الشارع الإنسان مخيّراً تجاهه بين فعله أو تركه؛ إذ أباحه له.

وكذلك ثمار الطبيعة وطيباتها ولذائذها التي لم يثبت تحريمها في الشريعة المقدسة جعلها الشارع بأصالة الحل والإباحة محللة للإنسان تحريراً له من القيود والاحتياطات المانعة من العمل؛ إذ قد يحتمل الإنسان الجاهل بأحكام الأشياء والأفعال وجود حكم شرعي في ذمته يقضي بالحرمة للشيء مجهول الحكم.

وقد يحتمل عقله وقوع الضرر عليه لو أقدم على فعل لم يعلم أحكامه،

---

(١) البقرة: الآية ٢٨٦.

(٢) الطلاق: الآية ٧.

وربما يحاكيه عقله بأنّه سيصاب بالعقوبة والإثم فيما لو تجاوز على الأشياء المجهولة لاحتمال وجود التكليف من قبل الشارع المقدس، ولكنّه بما أنّه لم يعلمه صدوراً أو وصولاً فإنّه قد سمح له الإسلام برفع هذه العقبات وتجاوزها، ودفعه للإقدام عليها ومعاملتها معاملة المباح الذي يختار الإنسان طريقة التصرف فيه بين فعله أو تركه وأكله أو نبذه بلا أي مانع أو رادع

ذلك لأنّه وإن صحّت بعض احتمالات الإنسان بترتب بعض الأحكام على الأمور المجهولة الحكم قد تلزم الإنسان بالوجوب أو الحرمة، ولكن هذا الاحتمال يرتفع لو علمنا أنّ الشارع المقدس قد أجاز لنا الإقدام على المجهولات بلا مبالاة بالنتائج، وذلك أثبته في آيات وروايات كثيرة، منها:

﴿كُلُوا مِنَ الطَّيِّبَاتِ﴾[1].

فكل طيب ولذيذ محلل الأكل، وجائز الإقدام عليه والتصرّف به في إطاره المشروع.

و: ﴿قُلْ مَنْ حَرَّمَ زِينَةَ اللهِ الَّتِي أَخْرَجَ لِعِبَادِهِ وَالطَّيِّبَاتِ مِنَ الرِّزْقِ﴾[2].

و: «كل شيء يكون فيه حلال وحرام، فهو لكل حلال أبداً ما لم تعرف الحرام منه فتدعه»[3].

فالأشياء المحتملة الحلّية والحرمة ولم يتشخّص لها حكم واضح فهي محللة دائماً حتى يتيقن حكمها الحرام فندعها.

و: «كل شيء هو لك حلال حتى تعلم أنّه حرام بعينه فتدعه»[4]. كل

---

(١) المؤمنون: الآية ٥١.

(٢) الأعراف: الآية ٣٢.

(٣) البحار: ج٢ / ص٢٧٤ / ح١٩.

(٤) البحار: ج٢ / ص٢٧٣ / ح١٢.

شيء بلا استثناء ما عدا معلوم الحرمة أو معلوم الوجوب تفصيلاً وإجمالاً.

ربّما يتصوّر البعض بأنّ الأشياء التي لم نعلم حكمها في الشريعة لا يجوز الإقدام عليها ومعاملتها معاملة الحلال؛ وذلك لأنّ التصرّف في الأشياء المجهولة الحكم ـ والتي هي ليست من مملوكاتنا وإنّما هي ملك للغير، ولا نملك فيها دليلاً أو حجة تساعدنا على جواز التصرّف فيها بلا إذن من مالكها الأصلي ـ يعد من الأمور القبيحة لدى العقل والعقلاء؛ وذلك لأنّ التصرّف في أموال وأملاك الغير بدون إذن أو إجازة قبيح[1]. ولكنّ هذا التصور غير صحيح دائماً؛ وذلك لأنّ قباحة التصرف في ملك الغير بلا إذن منه ليست قاعدة تشمل كل الأغيار، بل إذا كان ذلك الغير غنياً كريماً لا يحتاج إلى الناس، بل الناس تحتاج إليه دائماً. لا يحكم العقل بقبح التصرف في أملاكه، خاصة إذا كان عدم التصرف في الكون ومخلوقاته وتركها تهدر بلا أي استنفاع واستفادة يؤدي إلى فسادها وتلفها، بل قد يعدّ هذا من الأمور الحسنة التي يحكم بحسنها العقل؛ وذلك لأنّ العقل لا يرضى بترك الأشياء تُهدر بلا أي منفعة بحجة عدم جواز التصرف في ملك الغير إلاّ بإذنه، بل العقل يحكم بجواز الإقدام والتصرف في ملك الغني الكريم المطلق إذا كان ترك التصرف يسبب تلف ماله وهدره خصوصاً إذا بيّن لنا المالك أنه لم يجعلها عبثاً، ولم

---

(١) لأنّ الكون وكل محتوياته من مملوكات الله سبحانه، فهو خالقها وهو مالكها ﴿خَٰلِقُ كُلِّ شَيْءٍ﴾ الرعد: الآية ١٦.

فكيف يتصرّف الإنسان فيها بلا أن يحصل على إجازة من الشريعة تبيح له التصرّف فيها؟ فإذن نستفيد من هذا أنّ الأشياء الكونية كلّها الأصل فيها حرمة التصرّف فيها إلاّ إذا ثبتت الحليّة، أو حصلنا على الإجازة في التصرف فيها من قبل الله سبحانه مالكها الحقيقي، وقد أجاز لنا ذلك سبحانه في أدلة عديدة.

يخلقها بلا غرض ومنفعة، وبيّن لنا أنّنا أحرار في التصرف فيها.

﴿خَلَقَ لَكُمْ ما فِي الأَرْضِ جَمِيعاً﴾[1].

مثلاً: لو كان رجل غنياً يملك بساتين وحقولاً ومزارع واسعة وجنية وهو في غنى عنها فهل من الحكمة أن تترك ثمار تلك الحقول والغابات تتلف وتموت بلا أن نستفيد منها مع حاجتنا إليها فحكم العقل إذاً ليس مطّرداً في هذه القاعدة، بل يخصصها في غير الله سبحانه من المالكين، كما هو واضح لدى العقلاء ومقتضى عملهم.

فإذاً الأصل في الأشياء في نظر القانون الإسلامي هو الحرية والانطلاق وجواز العمل والتصرف في كل شيء إلاّ إذا ثبت من الشريعة منعه، أو حرمته وعدم رضاه.

الرابعة: إنسانية القانون

إنّ القانون الإسلامي يراعي القابليات والظروف والأحوال الإنسانية في تطبيق الأحكام والحدود، لأنّ من واجبات الدولة الإسلامية أن توفر للشعب الحرية والرفاه؛ إذ القانون الإسلامي يعطي العمل لكل عامل، ويجعل له أجراً كافياً مع تقدير يتناسب مع ساعات العمل بقدر اليسر لا العسر.

وهكذا بالنسبة إلى باقي مجالات الحياة من الصناعة والزراعة وغيرها؛ إذ يوفر لكل المجتمع شرائط الحياة الحرّة الكريمة والعيش المرفّه، وبعد ذلك يقوم بإجراء العقوبات وإلزامهم بالأحكام والواجبات التي تجب عليهم تجاه الدولة والدين والمجتمع؛ لأنّ الإسلام أولاً يعطي ثم يحاسب، يقدّم ثم يأخذ.

---

(١) البقرة: الآية ٢٩.

وهذه من أوليات الحقائق التي آمنت بها الشريعة حتى في مجال التوحيد والعبادة والخضوع، والله سبحانه يقول:

﴿فَلْيَعْبُدُوا رَبَّ هذَا الْبَيْتِ ۞ الَّذِي أَطْعَمَهُمْ مِنْ جُوعٍ وَآمَنَهُمْ مِنْ خَوْفٍ﴾[1].

فالله سبحانه لم يأمر عباده بطاعته والخضوع له إلاّ بعد أن منحهم حقوقهم الأولية كبشر وهي:

١ ـ الإطعام والإشباع من الجوع

٢ ـ الأمان من الخوف.

وعلى هذا فإنّ الدولة الإسلامية تعمل على الصالح العام وإنجاح عملية التنمية الاجتماعية وسد حاجات الجماعة حتى يترتب لها حقّ في رقاب المجتمع في الطاعة والولاء والالتزام بمبادئها ومقرراتها. وأمّا إذا لم تعط ما يجب عليها من حقوق وواجبات لأبناء المجتمع فإنّها لا تمتلك حقاً في رقابهم، أو واجباً يؤدونه تجاهها.

ومن هنا فإنّ الدولة إذا قامت بما يجب عليها من مهام ومسؤوليات يحقّ لها شرعاً وعقلاً أن تلزم الناس برعاية قوانينها المشروعة وتحاسب المتجاوزين؛ لأنّ المتجاوز على القانون والمتعدّي لحدود الله والمجتمع بعد أن منحته الدولة حقوقه يستحقّ العقوبة؛ لأنّ تجاوزه كان منبعثاً عن شقاوة ذاتية وخباثة باطنية. وأمّا الإساءة التي يجترئ عليها المواطن بدوافع الحاجة المادية أو الاضطراب النفسي أو الشبهة الاجتماعية الناتجة من عدم قيام الدولة بكل مسؤولياتها في دفع حقوقه إليه فلا يُعدّ ذلك تجاوزاً يستحقّ عليه العقوبة الصارمة. نعم أقصى ما يستحقّه في بعض الأحيان هو التأديب والتعزير.

فالقانون الإسلامي يراعي لدى إجرائه وتنفيذه قابليات الأفراد

---

(١) قريش: الآية ٣ ـ ٤.

ومستوياتهم، والظروف الاجتماعية والنفسية، والأجواء التي تحكّمت في وقوع الجناية أو الخطأ أو الإساءة.

فمثلاً: السارق في القانون الإسلامي لا يُقام عليه الحدّ فوراً وتقطع يده، بل إنّما يستحق قطع اليد فيما إذا كان موسراً غنياً، ولم تحصل له شبهات تشجعه على ارتكاب هذه الجناية، ولم تكن عادة اجتماعية تولّد عنده انقلاباً في المفاهيم والآداب والرسوم الاجتماعية بحيث يتصوّر الحقّ باطلاً والباطل حقاً؛ ولذلك وضع الشارع المقدس شرائط متعسّرة ومتعذّرة الحصول عند الحاكم الإسلامي عادة لإثبات السرقة أو الزنا أو غيرها.

وأمّا إذا كان المجتمع فقيراً والسارق ألجأه الفقر المدقع إلى السرقة لا يتوقف الشارع المقدّس عند عدم قطع يده فحسب، بل يقدّم له مالاً من بيت المال، وعملاً يخدم به المجتمع، ويوفّر على نفسه وعائلته العيش الرغيد. نعم، يحقّ للحاكم في هذه أن يعزّر الجاني تأديباً. وهكذا الزاني يختلف حكمه بين المحصَن وغيره؛ لأنّ الغرض من الأحكام والعقوبات الشرعية في القانون الإسلامي ليس التشفّي أو الانتقام أو دعم الاستبداد والظلم والطغيان والتضييق على الناس، وإنّما هي ضوابط وحدود لعلاج الحياة الاجتماعية، واستتباب الأمن والحرية وحفظ الحقوق الاجتماعية والإنسانية للجميع.

ولذلك يفتي الفقهاء أنّ من وقع في أزمات الديون التي تورّط بها في غير المعاصي والمنكرات، وهو فاقد لقدرة الأداء وتسديدها، بأنّ على الحاكم الإسلامي أن يدفع نيابة عنه من سهم الغارمين أو غيره من سهام الزكاة.

«الإمام يقضي عن المؤمنين الديون ما خلا مهور النساء»[(١)].

ولعلّ استثناء مهور النساء هنا ليس لخصوصية في ذلك، بل لأنّ المهور

---

(١) الكافي: ج٥ / ص٩٤ / ح٧.

غالباً تكون مؤجلة فاستثناها، وإلاّ فمقتضى القاعدة الناشئة من وحدة الملاك هو التساوي في الجميع ليشمل حتى المهور أيضاً.

وفي رواية أخرى قال أحد أصحاب الإمام عليه السلام:

«جعلت فداك، إنّ الله عزّ وجلّ يقول:

﴿وَإِنْ كَانَ ذُو عُسْرَةٍ فَنَظِرَةٌ إِلَى مَيْسَرَةٍ﴾[1].

أخبرني عن هذه النظرة التي ذكرها الله عزّ وجلّ في كتابه لها حد يعرف إذا صار هذا المعسر إليه لابد له من أن ينتظر، وقد أخذ مال هذا الرجل وأنفقه على عياله، وليس له غلة ينتظر إدراكها، ولا دَيْن ينتظر محلّه، ولا مال غائب ينتظر قدومه؟

قال عليه السلام: نعم، ينتظر بقدر ما ينتهي خبره إلى الإمام فيقضي عنه ما عليه من الدين من سهم الغارمين[2].

هذا إذا لم يكن قادراً على التكسّب وأداء دينه كما قال البعض، وأمّا إذا تمكّن من العمل والكسب فإنّه يترك ليعمل ويتكسّب وينتظر في ذلك حتّى يتمكّن من تسديد ديونه.

ويراعي في وجوب تكسّبه ما يليق به وبشأنه الاجتماعي بما لا يسبب له ضيقاً أو حرجاً، فلا يكلّف من كان العمل بالاحتطاب ـ مثلاً ـ يسبب حرجاً عليه بذلك لحجّة أداء الدين، وإنّما يكلّف بالعمل الذي ينسجم مع وضعه وشخصيّته ووجاهته الاجتماعيّة.

وهكذا في مدّعي الإكراه في الزنا وإنّه لم يزن باختياره بل بالإكراه

---

(١) البقرة: الآية ٢٨٠.

(٢) وسائل الشيعة: ج١٨ / ص٣٣٦ / ح٢٣٧٩٦، باب ٩ من أبواب الدين والقرض.

والإجبار، أو كان قد زنى باختياره ولكن كان جاهلاً بالموضوع، أي في كون هذا الفعل يسمّى زنا في الشريعة وإن علم حرمته، أو بالحكم بأنّ علم أنّ هذا زنا في الشريعة وجهل أنّه حرام فإنّ الحدّ لا يقام عليه؛ لأنّ الحدّ لا يثبت إلاّ على العالم العامد، فالمكره والجاهل والمضطر ليس عليه حدّ الزنا[1]، وهكذا باقي الجنايات، فإنّ الحدود تدرأ بالشبهات[2] ولأنّ الظروف والأحوال والأجواء كلّما اختلفت فقد يختلف معها الحكم الشرعي؛ إذ بعض الأحكام الشرعيّة لا تطبّق على جميع المكلّفين في صورة واحدة، فهي ليست جامدة لا تقدّر ظروف الإنسان وأوضاعه وحالاته.

شاهد من التاريخ

روى ابن بكير عن أبي عبد الله عليه السلام أنّه قال: شرب رجل الخمر على عهد أبي بكر فرفع إلى أبي بكر فقال له: أشربت الخمر؟ قال: نعم. قال: ولِمَ هي محرّمة؟ قال: فقال له الرجل: إنّي أسلمت وحسن إسلامي ومنزلي بين ظهراني قوم يشربون الخمر ويستحلّونها، ولو علمت أنّها حرام اجتنبتها، فالتفت أبو بكر إلى عمر فقال: ما تقول في أمر هذا الرجل؟ فقال عمر: معضلة وليس لها إلا أبو الحسن. قال: فقال أبو بكر: ادع لنا عليّاً، فقال عمر: يؤتى الحكم في بيته، فقاما والرجل معهما ومن حضرهما من الناس حتى أتوا أمير المؤمنين عليه السلام فأخبراه بقصّة الرجل، وقصّ الرجل قصّته. قال: فقال: ابعثوا معه من يدور به على مجالس المهاجرين والأنصار من كان تلا عليه آية التحريم فليشهد عليه، ففعلوا ذلك به فلم يشهد عليه أحد بأنه قرأ عليه آية

---

(١) الخصال: ج٢ / ص٤١٧ / ح٩.

(٢) من لا يحضره الفقيه: ج٤ / ص٥٣ / ح١٩٠.

التحريم فخلّى عنه، وقال له: إن شربت بعدها أقمنا عليك الحدّ[١].

وهذه حادثة أخرى عن الأصبغ تتجلى فيها صورة الحرّيات الإسلامية في القانون الشرعي، ومراعاتها لظروف الناس وأحوالهم. قال: إنّ عمر حكم على خمسة نفر في زنا بالرجم فخطأه أمير المؤمنينﷺ في ذلك، وقدّم واحداً فضرب عنقه، وقدّم الثاني فرجمه، وقدّم الثالث فضربه الحدّ، وقدّم الرابع فضربه نصف الحدّ خمسين جلدة، وقدّم الخامس فعزّره. فقال عمر: كيف ذلك؟ فقالﷺ: أمّا الأول فكان ذمّياً زنى بمسلمة فخرج عن ذمّته[٢]، وأمّا الثاني فرجل محصن زنى فرجمناه، وأمّا الثالث فغير محصن فضربناه الحدّ، وأمّا الرابع فعبد زنى فضربناه نصف الحدّ، وأمّا الخامس فمغلوب على عقله مجنون فعزّرناه، فقال عمر: لا عشت في أمّة لست فيها يا أبا الحسن[٣].

فالقوانين الإسلامية لا تحكم الناس كلّهم بصورة متساوية، ولا تمضي عليهم أحكامها بالقسوة والقهر بلا رعاية لحالاتهم وقابليّاتهم، ولا تضغط على بعض الناس وتضيّق عليهم، وهم غير قادرين على الانضباط التامّ طبقاً لأوضاعهم الطارئة، أو حالاتهم الاستثنائيّة، أو تكبّل البعض الآخر لجهلهم وعدم معرفتهم بالأحكام الشرعيّة، وإنّما هي تعامل الناس معاملة الأحرار لا العبيد، معاملة تفتح أمام الجميع أبواب الانطلاق والعمل وتترك لهم الأجواء حرّة مفتوحة يفعلون فيها حسبما يريدون في إطار العقل والشرع وكيف يريدون، بلا ضغط أو كبت أو استعباد.

---

(١) الكافي: ج٧ / ص٢١٦ - ٢١٧ / ح١٦.

(٢) أي كان ذمّيا ولكنّه بعلمه هذا خرج عن ذمّة الإسلام؛ لأنّه لم يحفظ حقوق الذمّيّة، ولم يحترم حقوق المسلمين وأجواء الإسلام.

(٣) مناقب بن شهرآشوب: ج٢ / ص٣٦١، فصل في قضاياهﷺ في عهد عمر.

الخامسة: تطوّر التشريع

إنّ التطوّر الاجتماعي والحيوي للإنسان يستلزم تطوراً في قوانين الاجتماع أيضاً، فالقانون الموضوع في ظرف خاص ربما يكون مضراً أو غير مفيد في ظرف آخر، ومقتضيات الزمان تختلف باختلاف المجتمعات وألوان الحياة، فما صحّ بالأمس قد لا يصحّ اليوم وما يصحّ اليوم قد لا يصحّ غداً وهكذا.

مثلاً: في ذلك الدور من التأريخ وسائل النقل فيه منحصرة في الجمال والخيل وغيرها من المواشي، وكانت الثروات الطبيعية فيه لا تكاد تستغل باستثناء شيء قليل منها، وكانت أدوات الحروب الطاحنة لا تتجاوز السيف والسهم، فلا يرتاب في أنّ الحياة الاجتماعية في ذلك الدور لا تلتقي مع الدور الجديد الذي بلغت فيه حضارة الإنسان حدّاً ربما يفوق الخيال والتصور تكنولوجيا وعلمياً وفي كل المجالات والأصعدة. ومن هنا اتسمت قوانين الشريعة بمرونة واضحة وعميقة تجعلها مواكبة للحياة وتطوراتها.

ففي الشريعة الإسلامية أحكام وخطوط عريضة تمثّل القاعدة المركزية في التشريع، وهي مصونة عن التحوّل والتبدّل مهما اختلفت الأوضاع وتباينت الملابسات، وأحكام متفرّعة عن تلكم الكلّيات يستخرجها الفقهاء منها بإمعان ودراية خاصّة. فمن قواعد الدين وما هو ثابت وهو ما يمسّ الحياة الإنسانية والحاجات الأساسيّة للإنسان، وهو الذي يسمّونه بالكلّيات، وما هو متغيّر ومتبدل حسب تبدّلات الموضوع وهو الذي لا يمسّ الفطرة والحاجات التكوينيّة للإنسان، وإنّما يمسّ المظاهر الخارجيّة والعلاقات والروابط السطحيّة في الغالب، وهو الشكل التطبيقي لهاتيك الأحكام في مختلف الأوضاع وتطوّر الاجتماع، وهو الذي يسمّونه بالجزئيات أو الفرعيّات.

ولا ضير فيه فإنَ الدين الإسلامي إنّما يستعرض القضايا التي تمسّ واقع البشريّة والمسائل التي لها صلة بالكون والطبيعة، ويترك التطبيق بعد ذلك للفقهاء في الأمور العامّة أو لنفس المكلّف حسب ظروفه وأحواله وحالاته في الأمور الخاصّة.

وبذلك يصبح التطوّر والتحوّل الذي جعله الإسلام بيد الإنسان ـ المجتهد أو المقلّد ـ حسب رأيه واجتهاده وانطلاقه جزءاً جوهريّاً للتديّن، وعنصراً داخلاً في بناء التشريع الإسلامي. كما أنّ الثبات والدوام فيما فرض له هو الآخر عنصر من عناصر الدين ومن أجزاء البناء التشريعي السامي، وبتجريده عن أي واحد من عنصريه يوجب انحلال المركب وتحلّل الإنسان والمجتمع وتحريف الدين وتأخّره عن مواكبة المسيرة الإنسانية المتطوّرة.

مظاهر المرونة التشريعيّة

ودونك نماذج من المرونة والتطوّر التقنيني في الإسلام:

أولاً: هناك حكم كلّي وقاعدة عامّة ثابتة حدّدها التشريع الإسلامي في مجال العلاقات الدوليّة تقول: يجب على الدولة أن تراعي مصالح المسلمين والإسلام في علاقاتها ويعتبر هذا من الأصول الثابتة التي لا تتغيّر مطلقاً ولا تتبدّل.

﴿فَلَنْ تَجِدَ لِسُنَّتِ اللهِ تَبْدِيلاً وَلَنْ تَجِدَ لِسُنَّتِ اللهِ تَحْوِيلاً﴾[1].

﴿وَلا تَجِدُ لِسُنَّتِنا تَحْوِيلاً﴾[2].

«حلال محمد حلال أبداً إلى يوم القيامة، وحرامه حرام أبداً إلى يوم

---

(١) فاطر: الآية ٤٣.

(٢) الإسراء: الآية ٧٧.

القيامة، لا يكون غيره ولا يجيء غيره»[١].

ولكن ما يتغير ويتبدل في هذا الأصل هو كيفية تلك الرعاية، حيث إنّها تختلف باختلاف الظروف الزمانية والمكانية للدولة والشعب، فتارة المصلحة تقتضي السلام والهدنة مع العدو، وأُخرى ضد ذلك، والذي يحدد هذه الكيفية هم المعصومونﷺ في زمن الحضور، وفي زمن الغيبة هم الفقهاء العدول الذين يرجع لهم الناس في الفتوى والأُمور الاجتماعية والسياسية في مجلس شورى الفقهاء؛ لأنّ هذه الموارد وإن كانت من الموضوعات التي لا يجب فيها تقليد الفقهاء، ولكنها من الموضوعات المستنبطة التي تحتاج إلى ملكة وقوة على إدراك المصالح والمفاسد فيها[٢]؛ ولذلك قال جماعة من العلماء بوجوب الرجوع إلى الفقهاء العدول في تشخيص الموضوعات المستنبطة، ولا يجوز الاكتفاء بالرؤية الشخصية، كما في الموضوعات الصرفة التي قالوا فيها بخروجها من دائرة التقليد.

وهكذا العلاقات الدولية التجارية؛ إذ قد تقتضي المصلحة حسب تشخيص الفقهاء العدول في مجلس شورى الفقهاء عقد اتفاقيات اقتصادية، وإنشاء شركات تجارية، أو مؤسسات صناعية مشتركة بين المسلمين وغيرهم، وقد تقتضي المصلحة غير ذلك؛ ولذلك حكم الإمام السيّد الميرزا الشيرازيﷺ بتحريم التدخين؛ ليمنع من تنفيذ الاتفاقية الاقتصادية التي عقدت في زمانه بين إيران وإنكلترا؛ لأنّها كانت مجحفة بحقوق الأُمة الإيرانية

---

(١) أصول الكافي: ج١ / ص٥٨ : ح١٩، باب البدع والرأي والمقائيس.

(٢) مثل تشخيص المصلحة في إقرار السلام مع الأعداء أو عدمها، وكذلك المصلحة في تأسيس الأحزاب السياسية أولاً، وغير ذلك من الموارد التي تحتاج إلى دقّة نظر وتجربة علمية وحيوية كبيرة وسعة اطلاع بالمقدمات والنتائج. هذا بناء على أنّ التقليد منحصر بالأحكام فقط.

المسلمة؛ لأنّها خولت لإنكلترا حقّ احتكار التنباك الإيراني وتعريض البلاد إلى أضرار خطيرة.

ثانياً: وجوب الدفع عن بلاد الإسلام وحفظ استقلالها وصيانة حدودها من الأعداء قانون ثابت لا يتغير. قال تعالى:

﴿وَلَنْ يَجْعَلَ اللهُ لِلْكافِرِينَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ سَبِيلاً﴾[1].

«الإسلام يعلو ولا يُعلى عليه»[2].

﴿يا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا قاتِلُوا الَّذِينَ يَلُونَكُمْ مِنَ الْكُفّارِ وَلْيَجِدُوا فِيكُمْ غِلْظَةً وَاعْلَمُوا أَنَّ اللهَ مَعَ الْمُتَّقِينَ﴾[3].

﴿وَأَعِدُّوا لَهُمْ مَا اسْتَطَعْتُمْ﴾[4].

فالمقصد الأسنى لمشرّع الإسلام إنّما هو صيانة سيادته من خطر أعدائه وأضرارهم، هذا هو الأصل الثابت، والقاعدة الكلّيّة، فإنّ حروب الإسلام دفاعيّة، وإذا خاض حرباً فهي لإعلاء كلمة الله وإنقاذ المستضعفين كما فصّله الفقهاء في كتاب الجهاد. هذا من حيث الأصل، ولكن تقنين الجزئيّة والمصداق الداخل تحت هذه القاعدة الكلّيّة من كيفيّة الدفاع وتكتيكيّته، وهل يكتفي بالحرب الإعلاميّة مثلاً، أو توسّع دائرتها إلى الدفاع في صورة الهجوم العلمي والثقافي عليهم، أم الحرب المسلّحة ونوع السلاح، أو لزوم الخدمة العسكريّة وعدمها هذه كلّها موكولة إلى مقتضيات الزمان والظروف والأحوال التي يشخّصها فقهاء الأمة ومراجعها في أجواء من المشورة

---

(١) النساء: الآية ١٤١.

(٢) من لا يحضره الفقيه: ج٤ / ص٣٣٤ / ح٥٧١٩.

(٣) التوبة: الآية ١٢٣.

(٤) الأنفال: الآية ٦٠.

والمناقشات الحرّة للوصول إلى الحلّ السليم.

ومن مقتضيات المرونة والديمومة في التشريع أن يتوخّى المقنّن ثبات قانونه واستمراريّته وسيادة نظامه الذي جاء به، ولا يجب عليه التعرّض إلى تفاصيل الأمور وجزئيّاتها، بل الذي يجب عليه هو وضع الكلّيات والأصول ليساير قانونه جميع الأزمنة بأشكالها وظروفها المختلفة.

ثالثاً: ﴿وَلا تَأْكُلُوا أَمْوالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْباطِلِ﴾[1].

قاعدة كلّيّة وأصل ثابت في مجال الأموال، وقد فرّع الفقهاء على هذا الأصل شرطاً في صحّة عقد المعاملة فقالوا:

يشترط في صحّة المعاملة وجود فائدة مشروعة وإلاّ فلا تصحّ المعاملة. ومن هنا حرّموا مثلاً بيع الدم وشراءه، إلاّ أنّ تحريم بيع الدم أو شرائه ليس حكماً ثابتاً في الإسلام، بل التحريم كان في الزمان السابق صورة إجرائية لما أفادته الآية من حرمة أكل المال بالباطل، وكان بيع الدم في ذلك الزمان مصداقاً له، فالحكم يدور بمدار وجود الفائدة، التي تخرج المعاملة عن كونها أكلاً للمال بالباطل وعدم تحقّق الفائدة، فلو ترتّبت فائدة معقولة على بيع الدم أو شرائه فسوف يتبدّل حكم الحرمة إلى الحلّيّة. وهكذا في فضلات الحيوانات والحشرات والوحوش وباقي الأمور التي تحرم ما زالت عديمة الفائدة، أمّا لو وجدت لها منفعة عقلائية فيحلّ بيعها وشرؤها تبعاً لمنفعتها. قال الشيخ الأنصاري ﵀ في المكاسب: الأقوى جواز بيع الأرواث الطاهرة التي ينتفع بها منفعة محلّلة مقصودة. وعن كتاب الخلاف نفي الخلاف فيه وحكى أيضاً عن المرتضى رحمه الله الإجماع عليه[2].

---

(١) البقرة: الآية ١٨٨.

(٢) كتاب المكاسب: ج١ / ص١٢.

كما نقل عن المبسوط للشيخ الطوسي ﵀ هذه العبارة: إنّ الحيوان الطاهر على ضربين: ضرب ينتفع به والآخر لا ينتفع به ـ إلى أن قال ـ : وإن كان ممّا لا ينتفع به فلا يجوز بيعه بلا خلاف، مثل الأسد والذئب وسائر الحشرات، مثل الحيّات والعقارب والفأر والخنافس والجعلان والحداء والرخمة والنسر وبغاث الطير وكذلك الغربان[1].

ولذلك أفتى ﵀ بحرمة بيع الدم والمعاوضة عليه؛ لعدم وجود منفعة عقلانيّة محلّلة في ذلك الزمان، فقال: تحرم المعاوضة على الدم بلا خلاف.

بل عن النهاية وشرح الإرشاد لفخر الدين والتنقيح الإجماع عليه، وتدلّ عليه الأخبار[2]، ولكن تقدّم العلوم والحضارة أوجد للدم منفعة محلّلة كبيرة، فعليها تقوم العملية الجراحيّة ومداواة الجرحى عن طريق حقن الدم؛ ولهذا أفتى الفقهاء بصحّة المعاملة على الدم في هذا العصر، واعتبارها معاملة صحيحة جائزة.

وهذا ليس من قبيل منسوخيّة الحكم وبطلان القانون الأوّل الذي كان هو الحرمة، بل لتبدّل الحكم بتبدّل موضوعه، كتبدّل الخمر إلى الخلّ. ومن هنا قال المفكّر الإيرلندي برناردشو: أنا أحترم دين محمّد لأنّه دين حرّ؛ ولأنّه الدين الوحيد الذي يقبل الانطباق مع الصور المختلفة في الحياة، وأضاف يقول: وأنا أتنبّأ بأنّ دين الإسلام سوف تعتنقه أوربا[3].

هذه بعض الأمثلة والشواهد للمرونة التشريعيّة في الإسلام، والذي يتتبّع أبواب الفقه وفتاوى الفقهاء يجد في ذلك الكثير.

---

(١) كتاب المكاسب: ج١ / ص٥٧.

(٢) راجع معالم النبوّة: ص٢٧٧.

(٣) المكاسب: ج١ / ص١٢.



الفصل الثالث

التشريع الجنائي وعلاقته بالحريّة

التشريع الجنائي وعلاقته بالحريّة

القوانين الإسلامية منطقية التنفيذ جذرية الحلول، وفي الإسلام تشديد كبير على تربية المجتمع وتهذيبه خلقياً لقطع دابر الجريمة والفساد الاجتماعي الذي يحطّم الحريات ويسحق الكرامة الإنسانية. فبعض العقوبات الإسلامية المفروضة على الجنايات الاجتماعية أو الشخصية عقوبات شديدة نسبياً، تهدد الإنسان بالنقصان لبعض أعضائه في بعض الحالات، وتجعلها وصمة تلازمه في فترة ليست قصيرة من عمره؛ لتكون ذكرى لنفسه حينما تجاوز حريّته، وتعدّى على حدود القيم والكرامة والحريات الاجتماعية، وتذكرة في نفس الوقت لأبناء المجتمع كي يتجنّبوا التورّط في مثلها؛ ولذلك نجد أنّ من ثبتت عليه السرقة بالشرائط الشرعية المذكورة في أبواب الفقه تقطع يده، والزاني يجلد، وشارب الخمر مثله، والقاتل يقتص منه، ويقابل القصاص المثلية، فمن قطع رِجْلاً لشخص قطِعَت رِجلهُ، وهكذا باقي العقوبات والروادع الاجتماعية.

إنّ العقوبات الشرعية لم تترك زمناً - ولو قصيراً - للمجرم لأن يهرب، أو يبرر أعماله، أو يدافع عن نفسه بالرشوة وتزييف الحقائق كما يحدث اليوم في الكثير من الجرائم الاجتماعية، حيث إنّ القوي يأكل حقّ الضعيف، ويمثل أمام المحكمة مظلوماً مقهوراً مأكولاً، بينما يضع الضعيف المظلوم ظالماً قاهراً آكلاً بفعل الأموال والرشاوى والمصالح الحكومية وكثير غيرها من أساليب سحق الحقوق وهدر الكرامات التي أوجدتها القوانين الوضعية والحكومات المستبدة. وإنّما القاتل في الإسلام الذي ثبت عليه جرمه وجنايته يقتص منه بالمثل، أي بمثل ما تعدّى على حقوق الآخرين فوراً وبلا أدنى تأخير أو توانٍ إذا اجتمعت كل الشرائط.

﴿فَمَنِ اعْتَدَى عَلَيْكُمْ فَاعْتَدُوا عَلَيْهِ بِمِثْلِ مَا اعْتَدَى عَلَيْكُمْ﴾[(١)].

وقد أطلق القرآن لفظة الاعتداء على القصاص هنا مع أنّه استرداد حقّ بعلاقة المشابهة والمقابلة، وإلاّ فإنّ القصاص ليس اعتداء، بل هو حقّ مسلوب من أهله يسترجعه الحاكم الإسلامي لهم؛ وذلك مراعاة لجوانب الحقوق واحترامها والتشديد من أجل حفظها، وللتشفي لأولياء المقتول لكي لا تنعكس الآثار السلبية بتأخير التنفيذ والحكم فتسفك الدماء، وتهدر الأموال والأعراض، ويتعدّى على الحريّات الاجتماعيّة طلباً للثأر والتشفّي، فتتنامى الفوضى الاجتماعيّة، وينعدم الأمن والاستقرار.

وإنّ حبس الجناة وتأخير عقابهم في القوانين الإسلاميّة نادر جدّاً، بل كالمعدوم؛ لأنّ الغرض من العقوبة في الإسلام ليس انتقاماً للمجني عليه من الجاني، بل هو لمنع تكرار وقوع الجنايات من جهة، ودرء الفساد واجتثاثه من أصله من جهة أخرى، وتقليل أجهزة الأمن والمراقبين الاجتماعيّين الذين يثقلون كاهل الدولة والعشب من جهة ثالثة[(٢)]، وذلك لكي لا يزداد البطالون والعاطلون عن العمل الإنتاجي.

إنّ الحاكم الإسلامي يصبّ جهوده الكثيرة وطاقاته المعطاءة من أجل رعاية الناس والمنع من وقوع الجرائم، وليس من أجل الحفاظ على السلطة بالسجون والمعتقلات كما هو موجود في بعض الحكومات الوضعيّة، كما هو لا يؤمن بالسجون؛ لأنّ نظام السجون يثقل الناس بالضرائب، ويخلّ بالشؤون الاقتصادية خللاً قد يؤدّي إلى الفقر العامّ والإخلال بالنظام.

---

(١) البقرة: الآية ١٩٤.

(٢) ولا يخفى أنّ هذه فائدة جانبيّة في طول الفوائد الأخرى لا في عرضها.

وقد لاحظت الشريعة الإسلامية هذه الأمور والآثار السلبية فأوجدت قوانين تردع بشدتها وسرعتها عن ارتكاب أدنى جريمة لو توفرت كل الأسباب، وتجعل الناس يراقبون بعضهم بعضاً من قاعدة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وولاية المؤمنين بعضهم على بعض وغير ذلك من الأحكام، فلا يحتاج إلى خفير أو شرطي أو رجل مباحث، ويأمن كل أحد على نفسه وعرضه وماله وجميع حقوقه وحرياته.

فالشريعة تجتث الجرائم بحيث تجعل وقوعها نادراً كالمستحيل، وقبله تحيط الحياة الاجتماعية في أجواء من الحقوق والواجبات الشرعيّة الحكيمة، والتعاطف والتراحم الاجتماعي بين الناس في مساعدة بعضهم بعضاً، وفي كفالة بعضهم البعض، بحيث لا تبقي مجالاً لاعتداء أو ظلم أو تجاوز؛ لأنّ من أيقن أنّه إذا قتَلَ قُتلَ وإذا سَرَقَ وحَطَم قيمة الأمانة الاجتماعيّة وهدد الحريات الإنسانية بالتجاوز قُطِعَت يده، وحُدّدَت حرياته بقدر ما قطع من الكف، وإذا تعدّى على أعراض المجتمع بالزنا جلد أمام المجتمع، أو رجمه نفس المجتمع ليدرأ عن نفسه العضو الخائن والمهدد كحقوقه، وإذا قطع سبيل العيش والحياة عن المجتمع بقطع الطريق عليهم حُرِمَ من الحياة وهكذا، فإنّه إمّا يستحيل أن يرتكب هذه الجرائم عادة، أو يندر وقوعها منه بلا حاجة إلى كثرة المراقبين والمحافظين؛ لأنّ الوازع الذاتي أقوى وازع يحدّد سلوك الإنسان ويهذّب طباعه وتصرفاته، فبذلك يتحصّن المجتمع بالأمن والسلام والحريات الاجتماعية.

﴿وَلَكُمْ فِي الْقِصاصِ حَياةٌ يا أُولِي الأَلْبابِ﴾[1].

---

(١) البقرة: الآية ١٧٩.

بينما القوانين الوضعية فإنَها تؤخّر التنفيذ في العقوبات للإجراءات الرسميّة والروتينية المعقدة التي وضعها القانون والحكومة المستبدة «الصريحة أو المقنّعة»، مما يساعد المجرم على الفرار من الجناية في الغالب، ولو ثبتت الجناية بعد مدة طويلة وصعوبات وتعقيدات رسمية فإنّ أقصى حكمها في الغالب بحقّ المجرم والجاني هو السجن، أو الغرامة المالية، وهذه لا تحلّ شيئاً؛ لأنّ العقوبة لا تساوي الجريمة شدّة، ولا تماثلها في الدور، فهل أنّ من قتل نفساً محقونة الدم متعمداً عقابه أن يسجن لفترة عام أو عامين أو أكثر، ثم يدفع غرامة مالية ويخرج من السجن؟

وهل تساوي الدراهم والدنانير أو الفترة الزمنية من الاعتقال قيمة الإنسان وكرامته وحياته؟ ولذا نرى أنّ الجرائم تنمو بشكل مذهل في العالم؛ لأنّ القوانين الحاكمة فيه تشوّق إلى ارتكاب الجرائم ومصادرة حريّات المجتمع في الغالب، ولذلك تضطر الدول إلى الإكثار من المراقبين ورجال الأمن، وتثقل كاهل المجتمع بدفع ضرائب باهضة لتسديد نفقات أجهزتها الأمنية التي تعيش حياة البطالة والفراغ من أي عمل سوى مراقبة الناس والتجسّس عليهم، وسلب حرياتهم وراحتهم؛ إذ قد يبلغ عدد رجال الدولة والأمن والشرطة في بعض الدول أكثر من نصف الشعب، ومع ذلكَ لا يستطيعون منع وقوع الجرائم، ولا حتى تحديدها أو تقليلها في بعض الأحيان؛ لأنّ الأمن من العقوبة الصارمة ووجود الأجواء التسلطية الحاكمة في إصدار الأحكام وتنفيذها وخضوعها لسلطان المال أو القوة أو السلطة السياسية هو الذي يساعد على انتشار الجرائم وكثرة الجناة والمجرمين.

هذا الوضع المنحل والضاغط على المجتمع ينهي الأمر بالتالي إلى الخلل التام في النظام الاجتماعي والاضطراب العام حتى لا يعد أحد يأمن على

حقوقه وكرامته وحرياته من الاعتداء والمصادرة وبأيسر السبل، وربّما لأتفه الأسباب.

إنّ التشديد في عقوبة الجرائم في الإسلام إنّما هو ضامن لمصالح الإنسان، وحافظ لحريته الشخصيّة والنوعيّة، ودافع للاضطراب في المجموع والأفراد، وموجب للأمن والراحة وسلامة العيش، ولا تقوم الحياة الاجتماعية الحرة إلاّ بهكذا نظام حاسم وخصم لدود للجريمة والخيانة الإنسانية إذا روعيت جميع أسبابه وشرائطة.

بين حدود الإسلام والقوانين العالميّة

لقد اكتفى الحقوقيون العالميون بحبس السارق والقاتل وتغريم الزاني كرادع اجتماعي لعدم التجاوز على حقوق وحريات الغير، فماذا كانت النتائج؟

إنّهم منحوه جائزة سلامة في مواصلة السرقة والتعدي على الآخرين، وبسجنه هيّأوا له مسكناً وطعاماً مضافاً إلى ما سرقه، وأجواء هادئة يتأمل فيها لاكتشاف أساليب وطرق جديدة لمواصلة الدرب، وفرصة سانحة لتبادل الآراء والأفكار والتجارب مع أمثاله في قاعة السجن، وأضافوا إلى ما سرقه وغنمه من المال والتجارب مالاً آخر سرقته الدولة نفسها من الشعب تحت اسم الضريبة ليصرفوه على إسكانه وإطعامه وإلباسه، ليعود السارق مرة أُخرى هانئاً مطمئناً؛ ليواجه مسكناً ومأكلاً وملبساً جزاءً لسرقته، ويعود هكذا إلى تكرار جنايته حتى تنتهي مدة حبسه. فهل توجد مدرسة أروع وأفضل وأكثر تحرّراً من مدرسة السجن في تربية وتنمية المجرمين؟! وهل توجد وسيلة تشويق وترغيب للمعوزين وأصحاب العقد والحاجات إلى ارتكاب الجناية، وتحصيل

الرغيف واللباس والسكن الذي افتقدوه في الحريّة ليجدوه حاضراً جاهزاً عند الحبس؟! أليست الحرية الحقيقية للمجرم هو السجن والمعتقل، والكبت والتعب والنصب هو الحرية خارج السجن؟!

فالسارق إن لم يُقبض عليه ربح المال، وأن قُبض عليه ربح أكثر من المال، فهو رابح على كل حال. فلماذا لا يكون عاقلاً منحرفاً أكثر، وحكيماً مدبراً لمعاشه، ويسرق مرات عديدة من أجل لقمة العيش؟!

إنّ هذا ليس ادّعاء ندّعيه، وإنّما هو حقيقة قائمة في بلداننا التي تضجّ بالقوانين والأحكام الوضعية، والتي قادتنا وتقودنا أخيراً إلى الانحطاط في كل صعيد ومجال؛ ولكي أبرهن لك ذلك عملياً استمع إلى هذه القصّة العجيبة:

لقد مررت بشرطّي ببلدة من البلدان الإسلامية وسمعته يتكلم مع صاحبه، وهو يقول: قرب فصل الشتاء وسنجد مالاً غير راتبنا وهو يتسم، فاستوقفته وسألته عن سبب قوله فأبى، فلمّا عرفني واطمأنَ أنّي لا أذيع سره قال: إنّ كثيراً من المعوزين والمتسوّلين يمدّون كف السؤال في الصيف ويجمعون قليلاً من المال لا يكفي لإعاشتهم في الشتاء؛ نظراً لشدة البرد والحاجة إلى الوقود والتدفئة، فإذا قرب فصل الشتاء يقصد كل واحد منهم شرطياً فيعطيه كل ما جمعه في الصيف ليسوقه إلى دائرة الشرطة بتهمة أنّه شاهده يكسر قفل دكان، أو يفتح باباً مغلقة بقصد السرقة، فيعترف المتهم بذلك، فيحكمه الحاكم بالحسب ثلاثة أو أربعة أشهر المدة المقررة في قانون البلد لمن باشر السرقة فيلقى في السجن، وهناك يجد مسكناً دافئاً يتوفر فيه الوقود والطعام، وفيه حمام يرتاده متى أراد، فإذا انقضى الشتاء تنتهي مدة حبسه فيخرج سالماً غانماً هذا قول الشرطي[1].

---

(١) الإسلام سبيل السعادة والسلام: ص٢٨٧ «بتصرّف».

ولا شكّ أنّ مثل هذا الحبس لا يخيف سارقاً ولا ينهاه عن السرقة.

وبعضهم صنع الأغرب من هذا حيث انتهت مدة حبسه وأطلق سراحه فارتكب جرماً آخر، لا لباعث إليه إلى الجريمة والحبس، بل لأنّه كان يتجر في السجن بجلب لوازم الأكل والشرب والراحة من الخارج ويبيعها بأغلى الأثمان على المسجونين.

فهذا السجن ليس عقوبة وإنّما هو رحمة للبعض، ولا يمنع الجريمة بل يشوّق إليها فتزداد السرقات والسارقون، ويضطرب حبل الأمن، وتزداد مصارف السجون، وتضطر الحكومة إلى الزيادة من الشرطة والمراقبين، وتصرف لهم المال الكثير، والذين هم بدورهم ـ الشرطة ـ مأمونون من العقاب الصارم، فلم يكن لبعضهم مانع من امتهان حرفة السرقة ومشاركة السارقين في تجارتهم، مما يضطر الحكومة إلى زيادة المفتشين والمراقبين، وهؤلاء أيضاً يقعون في نفس المأزق.

وهكذا تتسلل قوائم الموظفين والعاملين الذين يرهقون الدولة الشعب معاً بلا جدوى وحلّ، حيث تزداد مصارف الدولة وتضطر إلى زيادة الضرائب وإثقال كاهل الشعب بالقهر والقوة، ويتحكم الاستبداد والسطوة، وينتشر الفقر الاجتماعي، وتتراكم الجرائم والجنايات، ويعمّ الاضطراب والتعدي المطلق على حقوق وحريات الناس، وهكذا تستنزف ثروات المجتمع وقواه وطاقاته حتى يؤدي به ذلك إلى الدمار.

بينما ترتفع كل هذه الآثار والمفاسد لو قطعت يد السارق في بعض الأحيان وفي أشدّ الشروط والأحوال الفقهية النادرة الحصول، فإنّه يضمن السلامة الاجتماعية، ويعيد الأمن، ويحفظ الحريات في أسرع وقت وفي أقلّ جهد وعمل.

فمن الذي يسمح بقطع يده لمال بسيط يغنمه، ولا يتمكّن الاستفادة منه بعد قطع يده؟

ومن يرضَ بأن يجلد أمام المجتمع، وتهان كرامته، ويهدر ماء وجهه مقابل إناء من الخمر يشربه لساعة شيطانية.

ومن تراه يبادل حياته ووجاهته الاجتماعية بلذة عاجلة يحصّلها في تجارة الأبدان.

وبذلك تستغني الدولة عن تكثير رجال الشرطة والمباحث؛ لصرامة القانون وشدّته وسرعة تنفيذه بلا هوادة ولا هوان.

هذا الضعف والتساهل في طريقة علاج القوانين الوضعية للتعديّات المتفاقمة على حريات الإنسان وحقوقه الإنسانية هو الذي أدّى إلى اطمئنان أرباب الشهوات والأهواء وأصحاب القوة والسلطات إلى ارتكاب الجنايات والجرائم الكبيرة والكثيرة جداً، حتى لم يبقَ على وجه الأرض - إلاّ القليل - من هو سالم من ارتكابها، أو أمن من آثارها وأخطارها، حتى سأم البعض حياته لما يشاهده في كل زمان وفي كل مكان من العالم من كثرة الجنايات والوأد لكرامة الإنسان والحريات الإنسانية التي لا رادع لها من خوف عقاب في الدنيا، أو عذاب أليم في الآخرة، حتى تحكّمت شريعة الغاب في حياة الإنسان، وتوغّلت مخالب الوحشيّة والقسوة والعنف في كلّ جنبات الحياة البشريّة. خاصّة وأنّ تقارب البلدان وتطوّر المجتمع الإنساني وتنامي وسائل الاتصال المباشر بين الشعوب والمجتمعات صيّرت كلّ حادثة يمكن أن تؤثر سلباً أو إيجاباً على جميع أهل العالم في ساعات، فيصعب إذاً أن يرى الإنسان عدالة اجتماعيّة أو فرديّة تحدّ من التعدّي على حريّات الإنسان وكرامته المهدورة ما لم تطبّق عقوبات الإسلام الصارمة والحديّة من جهة، والإنسانيّة

الرحيمة من جهات أخرى لاجتثاث أصل الفساد من النفوس البشريّة والمجتمع الإنساني.

الحلول الجذريّة

إنّ صلاح الحياة الإنسانيّة واستقامة العالم وتنعّمه بالحريّة والأمن والسلام ومنع الجنايات لا يمكن أن تحصل إلاّ بإجراء هذه الأحكام. والخلل في النظام العام واضطراب حبل الأمن والتعدّي الدائم على الحقوق والحريّات في جميع البلاد والخوف والقلق المستبدّ بالعالم لا منشأ له إلاّ تعطيل الحدود الشرعية.

وعجباً لقوم يبيحون قطع يد المريض أو رجله أو أي عضو من أعضائه لوقاية سائر بدن من سراية المرض وتفاقمه ثمّ موت المريض، ويستنكرون قطع يد السارق الصغير والكبير كسرّاق الدول والشعوب لسلامة أهل العالم.

فكأن بدن إنسان واحد لديهم أهمّ من جميع البشر، ولئن كان في قطع يد السارق قسوة وبشاعة كما يدّعون، فإنّ الخلل والاضطراب والتجاوز الدائم على حريّات الإنسان ومصادرة حقوق الشعوب وهدر الكرامة الإنساية في جميع البلدان أشدّ بشاعة، وأنكى جناية، وأكثر شناعة.

وأعجب من ذلك خيال تسرّب إلى أذهان بعض المثقّفين يقول:

إنّ تربية الإنسان تربية فكريّة صحيحة كافية في منع ارتكاب الجنايات والمعاصي، مع أنّهم يشاهدون بعض أهل العلم في هذا العصر الذين صرف عليهم الملايين لثقافتهم وتربيتهم وتأديبهم وجناياتهم تزداد يوماً بعد يوم لأنّهم سخّروا العلم للشيطان والمصالح والأهواء. فإنّ طموح النفس وأطماعها غير الثقافة والفكر والإدراك.

نحن لا نعني أنّ التربية لا أثر لها، بل نقول: إنّها غير كافية لمنع الجنايات ما لم يشدّد في العقوبة؛ لأنّ المعتدي على الحريّة المتجاوز عليها يستحقّ الردع الحاسم؛ لأجل حفظ حريّات الآخرين وحريّة نفس المتجاوز في دوائر أخرى؛ لأنّ الردع الطفيف يستهين به الإنسان غالباً مقابل المنافع واللذات العاجلة التي قد يحصّلها الإنسان من مخالفة القانون وتجاوزه على حقوق الآخرين؛ ولذلك اهتمّت الشريعة الإسلامية بتهذيب الأخلاق والتربية الروحيّة اهتماماً لم يصل إلى أقلّه علماء التربية والأخلاق والاجتماع في العالم، ومع ذلك لم تكتف بالتهذيب في تحديد الإنسان وتأطير تصرّفاته ومنعه من التجاوز على حقوق وحريّات الآخرين، بل أضافت إليه بعض الصرامة والشدة في العقوبات البدنيّة والماليّة ونحوها ـ كما لا تخفى على من راجع كتب القضاء الإسلامي ـ من أجل أمن الإنسان وحقّه في الحياة، وسلامة المجتمع المستترة.

ولو أنّك طالعت أي قانون من القوانين الإسلاميّة لوجدته يمتاز بإيجاد الحلول الجذريّة للإنسان كبدن وكيان ماديّ منتظم في حواسّه وأعماله وتصرّفاته، ولا يتوقّف عند ردعه عن مخالفة النظام الحرّ بالعقوبات والمحاسبات القضائيّة فقط، وإنّما هو منهاج عملي أيضاً لمعالجة الروح والضمير والوجدان.

فالشريعة لا تكتفي في تشريعاتها بالقوانين التي تحدّ من تجاوزات البدن وتعدّيه على حريّات الآخرين، بل تتعدى ذلك لتنظّم أعمال الروح وتزكّيها وتنمّيها طبق قواعد الفكر السليم والضمير الحرّ.

إنّ القوانين الوضعيّة حتى لو قبلنا جدلاً بأنّها تمنع السارق من السرقة وتحدّ من ارتكاب الجريمة لكنّها لم تتمكّن من أن تهذّب نفس الإنسان وتعالجها العلاج السليم، بحيث تمنع ضمير الإنسان من الوحشيّة وتهذّبه وتربّيه على

استبشاع الجرائم واستقباح الرذائل؛ ولذلك لم تحدّ الجرائم في العالم، بل هي في تنام وتفاقم وازدياد. بينما قوانين السماء تهذّب طباع الإنسان ووجدانه بحيث ترسم له حدوده في البداية، وتعيّن له دائرة حرياته ودائرة حريات الآخرين. وتنمّي في قلبه حبّ الغير وحبّ الآخرين، وتعلّمه على حبّ المجتمع وعشق الفضيلة والخلق الرفيع. هذا وقد ورد عن الإمام الباقرعليه السلام أنه قال: «أحبب أخاك المسلم، وأحبب له ما تحبّ لنفسك، وأكره له ما تكرهه لنفسك»[١].

وبذلك يكون الإنسان في ظلّ القانون السماوي حرّاً مختاراً يعرف قيمة حريّته وحدودها وضوابطها كما يعرف حقوق الآخرين وحدودها وضوابطها.

وتتجلى هذه بشكل واضح لدى المستطلع لكتب الفقه الإسلامي حيث يجد أنّ أحكامها لا تحرّر البدن من إسارة الشهوات والأصفاد الماديّة فقط، بل تحرّر الروح أيضاً وتدفعها للانطلاق والتحرّر من القيود الروحيّة والمعنويّة والخرافة وارتكاب الرذائل.

فعلى سبيل المثال: ضريبة الخمس التي جعلها الشارع المقدّس على الأموال والكنوز والمعادن وغيرها فإنّها ليست تتوقّف على دفع خمس الأرباح التجاريّة إلى الإمام المعصومعليه السلام أو نائبه ـ مراجع التقليد ـ كواجب فرضه الشارع المقدّس يتعبّد به، بل هو حكم شرعي ينظّم علاقة البدن والروح معاً، ويهذّب الإنسان روحاً وجسداً؛ إذ يُعلّم الإنسان حالة الضغط على الشهوة، وحبّ المال، وسحق هذه الرذيلة النفسيّة؛ لكي يحدّ منها ويقيّد في تطلّعها أو أطماعها؛ لكي لا تتجاوز وتتعدّى لتسري إلى الغير، وتشد الإنسان

---

(١) روضة الواعظين: ص٤٢٤.

ومجتمعه معاً. وفي نفس الوقت تساهم في تربية روح الإنسان على حبّ الآخرين ومساعدتهم، والميل إلى رفع مستوى المجتمع وتخليصه من إسارة ضغوط الفقر والكبت الروحي الذي يعانيه الكثير من أبنائه؛ نتيجة عدم وجدانهم لقمة العيش أو رغيف الخبز؛ لأنّ الإسلام عندما يأخذ خمس الأموال من الأغنياء والواجدين لا ليصادرها الحاكم الإسلامي وينفقها على نفسه ومن ينتمي إليه كما تصنع بعض الحكومات الوضعية التي لا صلة حقيقية لها بقانون السماء، بل ليصرفها في مصالح المسلمين والفقراء والمعوزين كحقّ من حقوقهم جعله الله تعالى في الأموال:

﴿وَالَّذِينَ فِي أَمْوَالِهِمْ حَقٌّ مَعْلُومٌ * لِلسَّائِلِ وَالْمَحْرُومِ﴾[١].

فالفرد المسلم لا يرى في القانون الإسلامي نفسه مجبراً على دفع المال بقدر ما يرى ذلك من واجباته المتعلقة في ذمته ليساعد الآخرين، ويحترم حقوقهم وكرامتهم كي يتمكنوا أن يحققوا بهذه المساعدات بعض حرياتهم وطموحاتهم التي تطلّعوا إليها، ومنعتهم منها الحاجة أو الفقر.

وهكذا الزكاة التي تصرف في الموارد التي حدّدتها الشريعة المقدسة في الأمور التي كلّها بالنتيجة تصبّ في خدمة المجتمع، وتخليصه من إسارة الفقر والكبت والضغط المالي المنافي لحرية الإنسان وممارسة حقوقه وكرامته، وكذلك باقي الأحكام من الحج والصوم والصدقات والوقوف والمواريث وغيرها.

وهذه كلّها لا تنافي حرية التسلّط والتصرّف في أموال الإنسان الشخصية؛ إذ صحيح إنّ كل إنسان هو أولى بالتصرّف في ماله، وهو حرّ

---

(١) المعارج: الآية ٢٤ ـ ٢٥.

مختار في ذلك التصرّف، ولكن لضرورة التكافل والتحرير الاجتماعي قدّم وجوب دفع تلك الأموال على مراعاة حريّة الإنسان في صرف بعض أمواله؛ لأنّ حق المجموع مقدّم على حق الفرد لقاعدة الأهمّ والمهمّ العقلية والعقلائية[1].

وهكذا تسمّو القوانين الإسلامية بالإنسان، وترقى به للرفعة الذاتية والتكامل المعنوي في مساعدة الآخرين وتحسّس آلامهم وآمالهم ومعاناتهم والضغوط التي يعانوها من كبت الفقر وضغط الحاجة؛ لتخلق المواطنة الصالحة والإنسان الحرّ والمجتمع السعيد بقوانين عادلة جذرية حكيمة، وفي نفس الوقت حرّة.

الجذور الدينيّة ضمانة التطبيق

إنّ القانون الإسلامي مضمون التطبيق والالتزام به، سواء لدى المواطن أو الحاكم، ولا مجال فيه للتجاوز أو التعدي؛ وذلك لأنّه يمتاز بدافعين على الالتزام.

١. الدافع العقلي.

٢. الدافع الشرعي.

أمّا الأوّل فلأنّه وضع وفق مقتضى العقل والحكمة العقلية، وليس خاضعاً للجهل أو عدم الإحاطة بجوانب الأمور ومصالحها ومفاسدها؛ إذ ما

---

(١) هذا بناء على أنّ الإنسان يملك مقدار الخمس والزكاة، وأمّا بناء على أنّه من أوّل الأمر لا يملكها فالأمر أوضح إذ إنّها من أوّل الأمر لا يملكها حتى يقال بأنّ إخراجها مناف لسلطنة الإنسان، بل هي ملك المالك الحقيقي ـ وهو الله سبحانه ـ وقد أمر بإخراجها.

من شيء فيه مصلحة ملزمة إلاّ وقد أمر به القانون الإسلامي، وما من شيء تترتب عليه مفاسد مهلكة أو مضرة ضرراً ملزماً إلاّ وقد نهى عنه الشارع.

والأشياء التي أدرك حسنها العقل أمر بها، والأشياء التي أدرك قبحها نهى عنها، فالقانون الإسلامي لم يخضع للعبث أو اللهو أو الجهل، بل هو خاضع للأغراض والعلل والمعرفة الحقيقية بواقعيات الأمور وأمّا الثاني فلأنّ الشرع يعضد حكم العقل بقانون الثواب والعقاب الآجل أو العاجل، ويدفعه إلى الالتزام وضمان الاستمرار عليه؛ لأنّ العقل قد يبعث الإنسان لأن يلتزم بالسلوك الصحيح واتباع الحقيقة والحكمة، ولكن في بعض من الأحيان يصرع العقل ويلغي دوره بواسطة الغرائز والشهوات والأهواء النفسية للإنسان، وهذه لا يتمكّن أن يقاومها العقل وحده عند الكثير من الأفراد، وفي الغالب من الظروف والأحوال.

ولكي ينتصر العقل عليها ويقاومها يحتاج إلى معاضد قوي ومساعد يخافه الإنسان فيما لو ترك حكم العقل وأطاع شهوته لو انحرفت به عن الاستخدام والممارسة الصحيحة، وهذا هو التكليف الشرعي الذي هو عبارة عن القانون الشرعي بما يتبعه من ثواب وعقاب.

إذ إنّ التكليف لا يسند الأحكام العقلية ويبعث على طاعتها والالتزام بها ونبذ كل شهوة ونزوة وغريزة تريد أن تنحرف به إلى مهاوي الرذائل الفاضحة فقط، وإنّما هو عامل مهم في تهذيب الإنسان وتحسين سلوكه وتوجيه أخلاقه الوجهة الإنسانية السليمة، بحيث لا تجعل في الإنسان شهوة طائشة أو نزوة تلحَ على نازيها بالإشباع بأي وسيلة وطريقة كانت.

ولا تحصر كيانه في لذة سريعة عابرة تجر له بعدها الويلات ثم الويلات، بل تصنع من المسلم إنساناً وديعاً، هادئ الطباع والخلائق، مهذّب النفس، أبيَ

الشخصيّة لا يخضع لسلطان غير سلطان الله تعالى. وبهذا يكون الالتزام والاهتمام لتطبيق أحكام الشريعة وتنفيذ مبادئها مهما كلّف الثمن، ولا تسهل عملية التجاسر عليها وتجاوزها من أجل المصالح المؤقتة كما أُصيبت به القوانين الوضعية.

وإليك شاهدان من عمق التأريخ الإسلامي عندما كان الدين هو الحاكم لا غير يرسمان لك مدى واقعية حلول الإسلام، وصلاحيته الحقيقية في علاج أو ضاعنا القانونية والسياسية والاجتماعية، وتبديل حياتنا إلى نعيم دائم يسوده العدل والأمن والحرية.

الشاهد الأول: بينما أمير المؤمنين عليه السلام في ملأ من أصحابه إذ أتاه رجل فقال:

يا أمير المؤمنين، إنّي أوقبت على ـ كناية عن اللواط ـ غلامٍ فطهّرني فقال له عليه السلام: يا هذا، أمضِ إلى منزلك لعل مراراً هاج بك[1]. فلمّا كان من غد عاد إليه فقال له: يا أمير المؤمنين، إنّي أوقبت على غلامٍ فطهرنّي، فقال له عليه السلام: يا هذا أمضِ إلى منزلك لعلّ مراراً هاج بك. حتى فعل ثلاثاً بعد مرّته الأولى، فلمّا كان في الرابعة قال له: يا هذا، إنّ رسول الله صلى الله عليه وآله حكمَ في مثلك بثلاثة أحكام فاختر أيهنّ شئت. قال: وما هنّ يا أمير المؤمنين؟ قال عليه السلام: ضربة بالسيف في عنقك بالغة ما بلغت، أو وهداه من جبل مشدود اليدين والرجلين، أو إحراق بالنار. فقال: يا أمير

(١) المرار: أزمة عصبية ونفسية قد تدعو الإنسان إلى جلب الضرر إلى نفسه بلا تعقل أو إحساس كامل بالعاقبة والمصير.

المؤمنين أيهنَ أشدُ عليَ؟ قال(ع): الإحراق بالنار. قال: فإنّي قد اخترتها يا أمير المؤمنين. قال(ع): فخذ لذلك أهبتك. فقال: نعم، فقام فصلّى ركعتين ثمّ جلس في تشهّده، فقال: اللهم، إنّ قد أتيت من الذنب ما قد علمته، وإنّني تخوفت من ذلك، فجئت إلى وصيّ رسولك وابن عمّ نبيك، فسألته أن يطهّرني، فخيّرني بين ثلاثة أصناف من العذاب، اللهمّ فإنّي قد اخترت أشدّها، اللهم فإنّي أسألك أن تجعل ذلك كفارة لذنوبي، وأن لا تحرقني بنارك في آخرتي.

ثم قام وهو باك، ثمّ جلس في الحفرة التي حفرها له أمير المؤمنين(ع) وهو يرى النار تتأجج حوله، قال: فبكى أمير المؤمنين(ع) وبكى أصحابه جميعاً، فقال له أمير المؤمنين(ع): قم يا هذا فقد أبكيت ملائكة السماء وملائكة الأرض، فإنّ الله قد تاب عليك، فقم لا تعاودنّ شيئاً مما قد فعلت[1].

هكذا يفعل الإيمان في القلوب، وهكذا يلزم الإنسان مراعاة القانون والالتزام بأحكامه حاكماً ومحكوماً. فبقدر ما يكون الحاكم سمحاً محتاطاً في تطبيق الحدود الشرعية، ويسعى بقدر جهده لأن يعفو عن المذنب التائب المعترف يكون في مقابله سعي المحكوم ورجوعه إلى الحق، وإصراره على نيل ما استحقّه من الجزاء جرّاء ما ارتكبه من ذنب، وهل هذا إلاّ لحسن الإيمان بالآخرة وحسابها!!

---

(١) بحار الأنوار: ج٤٠ / ص٢٩٥ - ٢٩٦ / ح٦٩.

الشاهد الثاني: الأصبغ بن نباتة ينقل حديثاً عن الإمام أمير المؤمنين عليه السلام فيقول فيه: كنت جالساً عند أمير المؤمنين علي بن أبي طالب عليه السلام وهو يقضي بين الناس إذ جاءه جماعة معهم أسود مشدود الأكتاف. فقالوا: هذا سارق يا أمير المؤمنين، فقال: يا أسود سرقت؟ قال: نعم يا أمير المؤمنين، قال له: ثكلتك أمّك إن قلتها ثانية قطعت يدك قال: نعم يا مولاي، قال: ويلك انظر ماذا تقول سرقت؟ قال: نعم يا مولاي، فعند ذلك قال عليه السلام: اقطعوا يده فقد وجب عليه القطع، قال: فقطع يمينه، فأخذها بشماله وهي تقطر دماً، فاستقبله رجل يقال له ابن الكؤاء فقال: يا أسود من قطع يمينك؟ قال: قطع يمين سيّد الوصيّين وقائد الغرّ المحجّلين وأولى الناس بالمؤمنين عليّ بن أبي طالب عليه السلام إمام الهدى، وزوج فاطمة الزهراء ابنة محمّد المصطفى، أبو الحسن المجتبى وأبو الحسين المرتضى، السابق إلى جنّات النعيم، مصادم الأبطال، المنتقم من الجهّال، معطي الزكاة، منيع الصيانة من هاشم القمقام ابن عمّ الرسول، الهادي إلى الرشاد، والناطق بالسداد، شجاع مكيّ، جحجاح وفيّ، بطين أنزع، أمين من آل حم وطه والميامين[1].

لأنّه لا يجد فيه من العذاب والألم بقدر ما يجد فيه إرجاعاً لحقّ الحياة

---

(١) بحار الأنوار: ج ٤٠ / ص٢٨١ - ٢٨٢ / ح٤٤.

والمجتمع، وخلاصاً من العذاب الأشد والأنكى، وتطبيباً لألم الروح ووخز الضمير. نعم، إنّه لا يجد في القصاص وصمة تلازمه أو نقصاً يعتريه بقدر ما يحسَه حقاً يؤخذ وعدلاً يقام.

وهل كان هناك إكراه أو جبر على إقراره بالذنب لولا خوفه من الله سبحانه، فهو ومع أنّ الفرصة كانت سانحة لإنكاره السرقة لكنه يصر على الإقرار والاعتراف بها مع علمه بنوع العقاب ثلاثة مرات.

فهل ترى قانوناً أضمن من الإسلام في تجذّره في القلوب ورسوخه في الضمائر؟ وهل ترى أقوى منه ضماناً للحقوق بحيث إنّ المجرم يقدم بنفسه ويعترف بجرمه من أجل تطهيره وتنزيهه من الذنب والمعصية لا حباً في الألم والعذاب؟

وفي هكذا قانون يقدّم المذنب نفسه إلى القصاص العادل، ولا حاجة إلى نكثير الأجهزة الحكومية والسجون والمعتقلات التي تمتص طاقات الشعب والدولة معاً في سبيل منع الجريمة كما يزعمون.

تلاحم العقل والشرع

ومن هنا استدل علماء الكلام على أنّ تكليف العباد من قبل الله سبحانه وتعالى واجب عقلاً؛ لأنّ في عدم التكليف إغراء وإيقاعاً لهم بالقبيح، وهو قبيح على الله سبحانه وتعالى؛ وذلك لأنّ الله تبارك وتعالى خلق فيهم الشهوات والميول النفسية نحو تحصيل اللذات وإشباع النزوات، والانخداع عن سبيل الخير والحسن والطاعة لما فيها من كبح لجماح النفس، وهذه تدفع الإنسان عادة إلى هذا الطريق لتغلّبها على العقل وطمس أحكامه العقلية؛ لما

جبلته عليه النفس من حبّ الاسترسال والانطلاق والتحرر من كل قيد، فلا بد للنفس إذاً من زاجر عن ارتكاب ما لا يسوّغه العقل ويستقبحه، وهذا ليس إلاّ الشرع.

فلو لم يكلّف الشارع المقدّس الناس بوجوب الواجبات وترك المحرمات ويعدهم في الطاعة لما ألزمه العقل ثواباً، ويتوعدهم في المعصية عقاباً، ولكان مغرياً لهم بالقبيح وهو محال على الله تعالى[1]؛ ولذا يمتاز القانون الإسلامي بضمانة التطبيق والعمل به

لدى كل إنسان مؤمن عاقل مكلّف، سواء حاكماً كان أو محكوماً، ضعيفاً أو قوياً، غنياً أو فقيرا لتساند حكمي العقل والشرع، ودعم أحدهما للآخر. بينما القانون الوضعي عقلي فقط في الغالب، وهو لا يكفي سنداً لتطبيق النظام وامتثال أوامره ونواهيه لدى البشر؛ ولذا نرى أنّ نفس أصحاب القانون يتعدّونه ويتجاوزنه لو تعارض مع شهواتهم كما يجري في السياسة اليوم؛ مضافاً إلى أنّ الالتزام من قبل المواطنين بالقانون وتطبيقه على أنفسهم يكون تحت مظلة الشرع والوازع الديني والأخلاقي أقوى وأشد.

والتكاليف الشرعية أضمن من العقل منفرداً عن الدين، وحينما تخلّى العالم عن قانون الدين والشريعة وتمسك بقوانين العقل المجرّد فقط اختل نظامه، وانعدم فيه الأمن والسلام، وتحطّمت روابطه وعلاقاته الإنسانية والاجتماعية؛ إذ لا يكفي في بعث المواطنين على الالتزام بالقانون العلم

---

(١) لأنّ الإغراء والإيقاع في ارتكاب القبح لا يخلو من داع من الدواعي، وهو إمّا الجهل بالقبيح فأوقعهم فيه جهلاً والله تعالى عالم، وإمّا للتشفيّ من المغرَّر به وهذا إمارة العجز عن الانتقام حين الإساءة، والله تعالى قادر على الانتقام فلماذا يتشفّى؟ وإمّا للعبث وهذا دليل نقصان العابث، والله تعالى كامل فلا يفعل القبيح.

بحسن بعض الأمور من أعمال البر والخير والإحسان واستحقاق المدح على فعلها وإدراك قبح الأخرى وفظاعة الجرائم والإساءات والمعاصي واستحقاق فاعلها للذم زاجراً عن ارتكابها حتى يقال: لا نحتاج إلى التكاليف الشرعية والأوامر الإلهية، بل التكليف واجب عقلاً وشرعاً؛ لأنّ الإنسان يميل إلى تحصيل اللذّة العاجلة على الآجلة عادةً، والاستنفاع الحالي على المصالح المستقبلة المؤجلة، وإشباع الشهوة الجسدية السريعة على التكامل الروحي البطيء.

﴿كَلاَّ بَلْ تُحِبُّونَ الْعاجِلَةَ * وَتَذَرُونَ الآخِرَةَ﴾[1].

﴿خُلِقَ الإِنْسانُ مِنْ عَجَلٍ﴾[2].

﴿إِنَّ الإِنْسانَ خُلِقَ هَلُوعاً * إِذا مَسَّهُ الشَّرُّ جَزُوعاً﴾[3].

ولذّات العقل آجلة بينما لذة ما يخالف القانون وتعدي حدوده كالسرقة والزنا عاجلة، فقد يستسهل العقل مخالفة القانون على الالتزام به؛ ولذلك لابد أن يكون وعد ووعيد شرع يدافع عن حكم العقل، ويبعثه أو يزجره كي يترك العاجل بالآجل؛ ولذلك أكد القرآن الكريم هذا التعاضد والتساند في قوله تعالى:

﴿وَما كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّى نَبْعَثَ رَسُولاً﴾[4].

فالعذاب إنّما يرتفع لو لم يصل الحجّة والرسول والبيان إلى المكلفين، مع أنّهم عقلاء يدركون حسن الأشياء وقبحها واستحقاق المدح والذم على

---

(١) القيامة: الآية ٢٠ - ٢١.

(٢) الأنبياء: الآية ٣٧.

(٣) المعارج: الآية ١٩ - ٢٠.

(٤) الإسراء: الآية ١٥.

كل واحد منها، وما ذلك إلاّ لمعرفة الشارع المقدس مأسورية العقول لدى أغلب العقلاء بإثارة الشهوات وقيودها على النفس البشرية.

ولذلك ذكر العلماء بأنّ الآية واردة في مقام المنّة والفضل الإلهي على العباد، وليست في مقام العدل والاستحقاق؛ لأنّ العبد المقهور شهوياً لو أدرك عقله الحسن والقبح، وكان الشارع قد اكتفى بذلك التكلّف فقط ولم يبيّنه ولم يأمر وينه عنه مؤكّداً للحكم العقلي، لَلَزِمَت المشقة والعسر على كثير من الناس؛ لغلبة شهواتهم على عقولهم. بينما الشارع رفع العقاب والتكليف إلاّ فيما إذا بينه بالرسول والحجة، فكان ذلك فضلاً ورحمة ورأفة منه بالناس، ولفك الإنسان من أسارة الشهوة والكبت الشهوي الذي تفرضها عليه النزوات والاوطار العاجلة.

ومن هنا يكون القانون الإسلامي الذي هو محور الحياة الاجتماعيّة في الإسلام محرّراً للإنسان مع ما فيه من التزامات وأوامر ونواهٍ قد تشقّ بعضها على الإنسان؛ لأنّه قانون طابق العقل المعضود بالشرع. العقل الذي هو خاصيّة كلّ إنسان مستنير ومتحرّر من كلّ شيء إلاّ من القانون الذي آمن به والتزم بحدوده؛ لأنه يجد في نفسه أنّه مؤمن بالقانون الذي رسمته له الشريعة فيما إذا صغا إلى عقله المتحرّر في صمت أهوائه وشهواته.

بل يجد أنّه عندما يطيع القانون الشرعي يكون حرّاً؛ لأنّه في واقع الأمر لا يطيع قوّة غالبة تفرض عليه من الخارج، وإنّما يطيع نفسه وإرادته؛ لأنّ القانون الذي يلتزم به قانون ناشئ عن عقله وفطرته ووجدانه، ولو خرقه يوماً فإنّه يجد في ذلك خروجاً عن الحرّيّة إلى الرقّ، ويحسّ أنه في إلزامه بطاعته عودة جديدة إلى النفس، إلى الحريّة؛ لأنّ في إلزامه بطاعته طاعة لعقله وإرادته. بالضبط كما يفعل الأطبّاء عندما يلزموننا بالصحّة والشفاء من

المرض، لا من أجل الاستعباد، بل من أجل التحرير من المرض والخلاص من الألم نحن والآخرون.

هذه مكانة القانون والتكليف الإلهي لدى المؤمنين بالإسلام، حكاماً ومحكومين، مكانة تحظى بالهيبة والإجلال، مقترنة بالطاعة والولاء والالتزام الحرّ. وهذه في الحقيقة انعكاس لمكانة الدين الفطريّة عند البشر، بينما في غير الإسلام من النظم والوضعيّة لا تكون للقانون هذه الهيبة والرهبة لدى نفوس أبنائه فيسهل على كلّ من الحاكم والمحكوم انتهاك القانون أو تحريفه أو حتى إلغائه، وذلك لأنّ أي قانون أو تنظيم يمسّ حياة البشر والمجتمع، سواء كان قانوناً اجتماعياً أو سياسياً، كبيراً أو صغيراً حتى التعليمات الطبّيّة ولوائح المرور ـ إذا نزلت إلى الأمّة في صورة تعليمات إداريّة تملى من فوق عبر الجهة المختصّة أو الوزارة المسؤولة ـ فلا يكون لها تلك الفعاليّة والتأثير والاستجابة كما لو نزلت إلى الناس من قبل الله والدين؛ لأنّ الأولى تنزل بالفرض والتحميل على الناس، بينما الثانية تتمتع بحب الناس وانشدادهم الطبيعي والفطري لها حتى لو لم تكن قوة خارجية تفرضها عليهم؛ لأنّها منبعثة عن الحاجة والميل الحر إلى الكامل المطلق.

ومن الثابت علمياً أنّ الحاجة إلى الدين لا تقتصر على الشعوب المتخلّفة وحدها حتى يدّعي البعض بأنّ الشعوب الناهضة لا تحتاج إلى سلطان الدين لكي تحترم القانون، وإنّما تكتفي بالأحكام العقليّة؛ إذ أنّ الدولة الناهضة اليوم تهتم بأن تضفي على تشريعاتها وحياتها مسحة الدين؛ لكي تكسبها القوة والاحترام لدى المواطنين.

ففي أوربا نلاحظ أنّ معظم الأحزاب السياسية الحديثة تتخذ لنفسها أسماء دينية، كالحزب الاشتراكي المسيحي، والحزب الديمقراطي المسيحي،

والحزب الكاثوليكي والبروتستانتي وهكذا؛ لكي تتمكن بأن تحظى على نسبة أكبر من الأنصار والمؤيدين، بل حتى إرشادات الصحّة والتعاليم الطبية وتعاليم المرور يفضلون الآن إنزالها إلى الشعب في قالب ديني.

فالقوانين الوضعية مهما بلغت من الدقّة والاتقان والحكمة العقلية تبقى قاصرة عن تهذيب الشعب وتنظيم أموره بشكل يوفّر السعادة والأمن للجميع؛ لأنّ الحاكم عندما ينعدم لديه الوازع الديني والخلقي وعامل الضمير والوجدان يستطيع التحايل على القانون والدستور مهما أُوتي من قوة وأجهزة رقابة، وسوف يجد من الثغرات ما يمكّنه من الاستبداد بالحكم وتنفيذ كل ما يريده.

وكم من حاكم لديه مجالس نيابية ودستور مكتوب وسائر مظاهر الديمقراطية والحرية ولكنه من خلال ثغرة صغيرة في القانون يستبد بالقانون، ويزيّف كل بنوده وقراراته، ويحكم الشعب حكماً فردياً مطلقاً؛ ولذلك نقول: إنّ الوازع الديني والباعث الأخلاقي اللذين يهتم الدين بتثبيتهما في أعماق النفس البشرية هما الضمان الأقوى والأكيد لاحترام القوانين والحريات السياسية، ومن بعدهما تأتي الضمانات الأُخرى.

فالتعليم وحده أو العقل مهما تنامى واعتدل في التفكير لا يغني عن الباعث الديني في العلاقة بين الحاكم والمحكوم، فمهما بلغ الوعي والعلم من التأثير على طبائع الناس فلن يخلق حاكماً عادلاً منصفاً؛ لأنّ الوازع الديني فقط وفقط هو الذي يوقظ الحاكم من نومه لعظم المسؤولية وخوف الحساب، ويدفعه لأن يخرج بالليل يعسّ على الرعية يبحث عن المحتاج والمظلوم والجائع واليتيم والمسكين.

تعالَ لننظر إلى هاتين الصورتين لحقيقة الحاكم المسلم؛ لتعرف عظمة

الدين وأثره في سياسة الحاكم الملتزم بقانون الإسلام.

فهنا رسول الله ﷺ وهو الحاكم المطلق على الجزيرة العربية وحواليها يتعامل مع الناس ليس مع المسلمين فقط، بل حتى مع الكفار وأهل الذمّة من أهل الكتاب بسياسة الرحمة والعدل والمحبّة، ويرسم للحكّام الذين انحرفوا عن الإسلام وحكموا الناس بالظلم والتعدي طريق الخلود للدول وأسلوب القيادة الحكيمة للشعوب.

قال أمير المؤمنين عليه السلام:

إنّ يهودياً كان له على رسول الله ﷺ دنانير فتقاضاه، فقال له: يا يهودي ما عندي ما أعطيك. قال: فإنّي لا أفارقك يا محمد حتى تقضيني. فقال له ﷺ: إذن أجلس معك.

فجلس معه حتى صلّى في ذلك الموضع الظهر والعصر والمغرب والعشاء الآخرة والغداة، وكان أصحاب رسول الله ﷺ يتهددونه ويتواعدونه، فنظر رسول الله ﷺ إليهم فقال: ما الذي تصنعون به؟ فقالوا: يا رسول الله يهودي يحبسك؟ فقال ﷺ: لم يبعثني ربي عزّ وجلّ بأن أظلم معاهداً ولا غيره. فلمّا علا النهار قال اليهودي: أشهد أن لا إله إلاّ الله، وأشهد أنّ محمد عبده ورسوله، وشطر مالي في سبيل الله. أمّا والله ما فعلت بك الذي فعلت إلاّ لأنظر إلى نعتك في التوراة، فإنّي قرأت في التوراة: محمد بن عبد الله مولده بمكة ومهاجره بطيبة، وليس بفظ ولا

غليظ ولا سخَاب ولا متزَين بالفحش ولا قول الخنا[١]».[٢]

واستمع إلى تلميذه وربيبه وحامل لوائه علي بن أبي طالب عليه السلام كيف يتحدّث عن أسلوبه في الحكم عندما كان يحكم بلاد الإسلام الواسعة: «والله لأن أبيتَ على حسك السعدان مسَهداً، أو أجرَ في الأغلال مصفَداً، أحبَ إليَ من أن ألقى الله ورسوله يوم القيامة ظالماً لبعض العباد، وغاصباً لشيء من الحطام، وكيف أظلم أحداً لنفس يسرع إلى البلى قفولها، ويطول في الثرى حلولها؟... والله لو أعطيت الأقاليم السبعة بما تحت أفلاكها على أن أعصي الله في نملة أسلبها جلب شعيرة ما فعلته...[٣]».

بل ويتخفَى علي بن أبي طالب عليه السلام، ويحضر بين الرعية في الأسواق لا ليتجسس عليهم، أو ليرعبهم ويفزعهم، ولكن ليعرف بنفسه مشاكلهم ومطالبهم، وليتعرَف على أوضاعهم.

فهل في القانون الوضعي أو في أي نظام تربوي وتثقيفي ما يلزم الحاكم بمثل هذا التراحم والتعاطف مع الناس؟ وهل يمكن أن يصدر ذلك عن طبيعة الوظيفة والمنصب أم هو شيء فوق منصب الإنسان العادي غير العقيدي أو غير الملتزم بالدين؟

أزمة القانون الوضعي

إنَنا نجد أنَ القانون الوضعي غير مضمون التطبيق والالتزام عند المجتمع

---

(١) الخنا: الفحش. وفي التهذيب: الخنا من الكلام أفحشه. لسان العرب: ج١٤ / ص٢٤٤، «خنا».

(٢) بحار الأنوار: ج١٦ / ص٢١٦ / ح٥؛ أمالي الصدوق: ص٣٧٦ / ح٦.

(٣) نهج البلاغة: ص٣٤٦ - ٣٤٧، خطبة ٢٢٤.

ومسؤوليه؛ ولذلك يضعون عدة وسائل من أجل ضمان احترام القوانين والالتزام بتطبيقها في الحياة الاجتماعية والسياسية حكاماً ومحكومين، وعلى أساسها جعلوا عدة رقابات منها:

١ ـ رقابة على القانون نفسه للتأكيد من عدم مخالفة نفس القانون للقواعد الدستورية والانحراف عن مبادئها الكلّية؛ لأنّ قواعد الدستور تسمو على قواعد القوانين العادية؛ لذلك يصطلحون على الدستور اسم «أبو القوانين»، وهو المبنى الذي يسمّى عندهم «السمو الموضوعي للدستور».

٢ ـ رقابة على الحاكم لضمان عدم تجاوزه على القانون من خلال السلطات الدستورية والقضائية.

٣ ـ رقابة على المحكومين بقهرهم على الالتزام بالقوانين والمقررات الحكوميّة بواسطة الأجهزة الحكوميّة من شرطة وأمن وغيرهم.

فالقانون الوضعي ليس وحده يعاني العجز والنقصان عن إدراك قضايا الإنسان ومنحه حقوقه وحريّاته، بل يعاني من عدم الالتزام به، وتحريفه وتشويهه والتمرد على الالتزام به؛ ولذلك ينقسم القانون نفسه إلى دستوري لو طابق مبادئ الدستور، وغير دستوري لو تمرّد عليها. كما تقسّم الحكومات نفسها إلى دستورية كالأنظمة الديمقراطيّة محدّدة في مبادئه ومفاهيمه، وغير دستورية تستعبد الدستور نفسه من أجل مصالحها، وتسحق كل قيمة ومفاهيمه، وهي الأنظمة الديكتاتورية.

بينما في الإسلام فإنّ القوة التشريعية ليس لها إلاّ التطبيق للكبريات الكلّية على مصاديقها الجزئية؛ إذ في الإسلام الحاكم منفّذ لا مشرّع، بينما هناك مشرّع ومنفّذ معاً، والنتيجة الفاحشة المترتبة على هكذا تشريعات أوضح من أن تكتب؛ ولذلك ولد في العالم نزوع واضح وأكيد عند معظم الدول

نحو تسييد الدستور على القوانين، وربطها به، وتكييفها مع أحكامه؛ لتجاوزات القانون المستمرة على حقوق الإنسان وحرياته؛ لخضوعه الدائم إلى السلطات والقوى الحاكمة، بحيث إذا كان القانون غير دستوري لمخالفته الدستور يهمل أو يبطل أو لا يطبق ما تعارض منه مع نصوص الدستور، كل ذلك من أجل ضمان المبدئية في الحكم والانضباط في حدود مجردة عن الشهوات والمصالح، وهي الدستور بزعمهم، ووسيلة ذلك هي الرقابة الدستورية للقوانين ومنع تجاوزاتها على حقوق وحريات الآخرين، ولها وسيلتان:

١. الرقابة عن طريق هيئة سياسية.

٢. الرقابة عن طريق المحاكم.

ولكن وقعت الأولى في دائرة انتقاد الكثيرين؛ لأنّ الهيئة السياسية ليست هي الأخرى مجردة عن النزوات والأغراض السياسية، ليس في إجرائياتها فقط، بل حتى في تشكيلها هنالك حساسيات خاصة، وأغراض ومصالح تتدخل. فإن كان تشكيلها يتمّ بالتعيين من قبل الحكومة ضاع استقلالها، ووقعت في نفس المأزق والإشكال السابق. وإن كان بالانتخاب من قِبل الشعب نفسه كانت عرضه للتيارات الحزبية والمصالح الخاص، ورجعت نفس المشكلة من جديد.

وأمّا رقابة المحاكم فتتحقق بطريقتين:

أ ـ إمّا رفع دعوى أصليّة أمام محكمة خاصة «تسمّى عادة المحكمة الدستورية أو المحكمة العليا» يطلب فيها إبطال القانون المخالف للدستور، بحيث لو قبل الطعن يسقط القانون بالنسبة للعموم، ولم يحظَ بحقّ الطاعة والالتزام.

ب ـ وإمّا بطريق الدفع أمام المحاكم العادية في الدعوى القائمة، بحيث لو قبل الدفع لا يطبق القانون على الدعوى المبحوث فيها خاصة، ولكن يبقى أثره نافذاً بالنسبة لغيرها من الموضوعات.

ونفس الإشكال وارد على هذه أيضاً لخضوعها للنزوات والمصالح أو التيارات الحزبية أو المالية؛ لعدم وجود أثر أُخروي مساند للحكم العقلي يترتّب على القضايا في نصرة الحقّ ودفع الباطل.

بينما في الإسلام فإنّ الذي يقع ضحيّة المال أو المصالح والشهوات والمؤقتة في الدنيا يخاف الله في الآخرة، فيسعى لتجنب الوقوع في هذه المشاكل عادة. مضافاً إلى أنّ السلطة ليست مشرّعة بل مطبّقة، وبين التشريع والتطبيق بون شاسع في الالتزام والعمل، فالفرق أنّ المطبّق للقانون يقتضي معلومية القانون ومفهوميته لدى الشعب قبل السلطة خاصة، وأنّ الإسلام مذهب يمارس قوانينه وتشريعاته في حياة الأفراد، وليست بعيدة عن حياة الناس في الحكم وقاعات القضاء، فما من مسلم إلاّ ويدرك العديد من أحكامه وواجباته وحقوقه. منتهى القضية تنحصر واجبات الدولة في حماية هذه القوانين، ومنع التجاوزات الزائدة عن الحقّ الطبيعي للأفراد الذي رسمته الشريعة في خطوط واضحة وحدود معينة. بينما في القانون الوضعي نفس الدولة تعيّن وترسم الحدود للحقوق والواجبات، فهي قبل تعيينها لم تكن معلومة ومفهومة لدى الجماهير؛ ولذلك تخضع المصادر الدولة وتزييف الحقائق في تجبّرها وطغيانها وتعديها على الحقول والحريات الإنسانية أحياناً، هذا المأزق الذي يئنّ من وطأته الكثير.

علماء الغرب يشيدون بتحرر قوانين الإسلام[1]

لقد بدؤوا بذكر إلماعات عن خصوصية قوانين الإسلام وما تتمتع به من امتيازات لم تبلغ مداها قوانين الغرب أبداً، ثمّ تطرقوا إلى موضوع الحريّة في قانون الإسلام فقالوا: إنّ طبيعة هذه الجمعية الملتفة حول الدين والمستكنة تحت حكم الله هي التي تحدد معنى الفقه والقانون، وهي بالنظر إلينا وإلى الأسلاف مجموعة من القواعد السائدة التي أقرّها الشعب، إمّا بصورة مباشرة أو عن طريق ممثليه، وسلطانه مستمد من الإرادة والإدراك وأخلاق البشر وعاداتهم، إلاّ أنّ التفسير الإسلامي للقانون هو خلاف ذلك.

فإن صحّ أنّ الله هو رأس المجتمع الإسلامي وسائسه الأعلى فالقانون لا شيءَ أمام إرادته، والقاعدة القانونية هي القاعدة التي يطبّقها المتشرع الأعظم «الله سبحانه» على عباده، والخضوع لهذا القانون إنّما هو واجب اجتماعي وفرض ديني في الوقت نفسه.

ومن يهتك حرمته أو يشقّ عصا الطاعة عليه لا يأثم تجاه النظام الاجتماعي فقط، بل يقترف خطيئة دينية أيضاً؛ لأنّه لا حقّ ثمّ لما ليس لله فيه نصيب.

النظام القضائي والدين، القانون والأخلاق، هما شكلان لا ثالث لهما لتلك الإرادة التي يستمد منها المجتمع الإسلامي وجوده وتعاليمه.

فكل مسألة قانونية إنّما هي مسألة ضمير وتحكيم عقلي بذاتها، وكلّ مسائل الفقه كان مرجعها الأخير علم الكلام «اللاهوت».

ترى ما هي طبيعة هذا القانون؟ وما هي وظيفته الحقيقية؟

---

(١) نقلاً عن كتاب تراث الإسلام لجمهرة من المستشرقين بإشراف سير توماس أرنولد «بتصرّف».

إنَّ آيات القرآن فصلت للناس بمعرفة خبير حكيم؛ لتكون شريعة للحرية وقانوناً للرحمة التي أنعم الله بها على الحس البشري للتخفيف من صرامة الكتب الإلهية الأولى.

فالإسلام هو عود إلى القانون الطبيعي، بل عود إلى الإيمان الأول الذي بشّر به الأنبياء والأولياء الأقدمون ـ نوح وإبراهيم ـ والذي ابتعد به اليهود والنصارى عن غرضه الحقيقي.

إنَّ الشريعة الجديدة ـ أي الإسلامية ـ ألغت القيود الصارمة، والمحرمات المختلفة التي فرضتها شريعة موسى على اليهود، ونسخت الرهبانية المسيحية، وأعلنت رغبتها الصادقة في مسايرة الطبيعة البشرية والنزول إلى مستواها، واستجابت إلى جميع حاجات الإنسان العملية في الحياة، ومن التعاليم والأوامر التي كان النبي يبلغها إلى من أرسل إليهم «يسّروا ولا تعسّروا» و ﴿لا يُكَلِّفُ اللهُ نَفْساً إلاَّ وُسْعَها﴾[1].

إنَّ الإسلام لا يقرّ تعذيب النفس وإماتتها بالتقشف وبسائر الوسائل الأخرى التي تضعف البدن، وتكبت الغرائز البشرية الطبيعية، إنّه يحض المؤمن على التمتع بالطيبات التي أنعم الله بها عليه شريطة أن يقيم الحدود، ويخضع للسنة التي وردت في القرآن الكريم، وهي ليست بالكثيرة ولا بالصارمة.

إنَّ الشريعة الإسلامية تحبذ كل نشاط عملي مجد، فهي تشجع الزراعة والتجارة وكل أنواع العمل، وتستهجن أولئك الطفيليين الذين يعيشون على كواهل غيرهم، وتحتم على كل فرد أن ينفق على نفسه من كدحه وكسبه،

---

(١) البقرة: الآية ٢٨٦.

ولا تحتقر أي عمل متى أغنى صاحبه عن غيره وكفاه ذل السؤال.

فالإسلام هو دين الإنسان، وروح الشريعة الإسلامية تتسم بطابع جلي، وهو إفساح أرحب المجال للأعمال البشرية، وهنا يتفق الجميع مع المتشرعين والفقهاء المسلمين بأنّ القاعدة الأساسية في القانون هي الإباحة، لكن هذه الإباحة لا يمكن أن تكون غير محدود، فالإنسان بطبعه طمّاع كفور جشع يميل إلى السطو على مال الآخرين، وهو شحيح يستطيب الخمول، ويميل إلى الكسل، وهو كافر بنعم الله.

فلو أنّ الله أطلق الحرية التامة لنزعات كل فرد، وأباح للناس كافة الظلم والتعدي فإنّ المجتمع البشري يكون ضرباً من المحال، ويكون عيش الإنسان متفرداً ضرباً من المحال؛ لذلك فقد وضع الله سبحانه حدوداً للأعمال البشرية.

وهذا الحد - وهو ما نسميه على وجه الدقّة بالحُكم - من شأنه أن يكبح جماح البشر، ويوقف أعمالهم وتصرفاتهم عند حدٍّ معين محرماً بعض الأعمال ومحللاً بعضها الآخر.

وهكذا تحدد الحرية المطلقة للبشر حتى تؤدي أقصى ما في طوقها من نفع للفرد والمجتمع، ومما لا مراء فيه أنّ الشريعة لم تتدخل في جميع التفاصيل، حسبها أن تتناول عدداً معيناً من القضايا ذات الطابع القانوني البارز فتبحثها وتشرحها، وأنّ الشريعة الإسلامية ذات الطابع الديني لم تلبث أن أضافت مبدأين إلى ما سبق ذكره، وهما: المقبولات والمستهجنات، فإذا أسقطنا القسم العقابي من الشقّ الأول وأضفنا إليه المبدأين الجديدين تم لدينا أوجه خمسة للقانون السائد بشكله التام.

إنّ هذه المبادئ القانونية على تعدد أشكالها تؤول إلى غاية واحدة هي الرفاه العام والمصلحة؛ لذلك فليس لهذا القانون الإلهي مصدراً والبشري

هدفاً إلاَ سعادة البشر ورفاهه. والعين النافذة لا يمكن أن تخطئ رؤية هذه الغاية وإن شقَ عليها أن تتوضحها لأول وهلة؛ لأنَ الله لا يمكن أن يعمل شيئاً لا تتجلى فيه الحكمة والرأفة اللتان هما باعثاه الأساسيان.

لما كان البشر من روح وجسد فلا بد وأن يكون للمرء اتجاهان في الحياة: اتجاه روحي واتجاه جسدي مادي ومعنوي، وعلى هذا الأساس جاءت القواعد «الحدود» الإلهية التي وضعها الله لتدبير أمور البشر على قسمين: ما يتعلق منها بالروح وما يختصّ منها بالجسد.

فالدين والقانون هما نظامان متلاحمان متكاملان يتمم أحدهما الآخر باتحادهما في المصدر والفرض، وهو سعادة البشر ورفاهه.

إنَ مبادئ الدين «العقيدة» تنظم حياة الروح وتحدد ما ينبغي للمرء أن يؤمن به ليظفر بالحياة الأخرى. أمّا القانون السائد «الشريعة» ومعناها بالعربية «الطرق القويمة» فهو نظام أشكال النشاط البشري الذي يهدف إلى تيسير الحاجات الدنيوية، وهو كذلك التتمة الضرورية لمجموعة الجهاز القانوني العام الذي كان الإيمان جوهره، ومجال الإيمان هو القلب، أو بمعنى آخر حياة المرء الباطنية.

فالقانون السائد لا يمكن أن يخضع تلك الحياة لقواعده وضوابطه، فالإيمان مسألة خاصة تعود للمرء نفسه، والله هو الحكم الأوحد في هذا الشأن؛ إذ ليس ثم مَنْ يعرف سريرة المرء سواه.

أمّا ميدان الحكم الحقيقي للقانون السائد فهو أعمال المرء ذات المظاهر الخارجة، بعضها يتعلق بمراعاة فرائض الإسلام الأساسية وهي «التوحيد والصلاة والصيام والزكاة والحجّ» ونحوها.

وهنا يخرج من حسابنا أيضاً مسألة الإيمان أي أعمال القلب، فهي لا تدخل

في شؤون المتشرعين والقانونيين، فضلاً عن الأعمال التي تقوم بها حواس الجسم وأعضاؤه، أعني الأعمال التي يدفعها القلب إلى الخارج، كالتقوى والعبادة اللتين فرضتهما الشريعة الإسلامية على المؤمن زيادة على الواجبات التي يفرضها القانون العام، مما سنذكره الآن، وهي المسماة بحقوق الله، وموضوعها واجبات المرء إزاء خالقه، فهي لا تستند إلى الخيار الشخصي أو إدارة الفرد، إلاّ أنّ الإنسان هو جسد كما هو روح؛ لذلك فمن الضروري الاهتمام بكينونيته الدنيوية، وهنا تكمن الأهمية العظمى للحياة الاجتماعية.

وفي مورد آخر يقول: إنّ الفقه حقيقة اجتماعية يتعلق قسم منها بالفرد وقسم بالمجتمع، فكل شيء لا ينضوي تحت لواء المنافع الشخصية يطلق عليه أسم حقوق الله، لأنّ الله في الشرع الإسلامي يقوم مقام السلطة المدنية.

ومن الحقوق الإلهية القوانين المتعلقة بالعتق والوصاية والأنكحة وصلة الرحم وقانون الجزاء وتحريم الربا، هذه القوانين لا يمكن التغاضي عنها أو التقليل من شأنها؛ لأنّها متعلقة بمصلحة المجموع أو بتعبير أصحّ بالنظام العام، وهي خارجة عن إرادة الفرد. أمّا القسم الثاني من الحقوق وهي الحقوق المتعلقة بالفرد وشؤونه الخاصة فتسمى بحقوقه العباد، فإذا جعلنا الحرية نقطة البدء - الحرية هي أولى القواعد في الشرع الإسلامي - وجدنا فقهاء المسلمين قد وصلوا إلى هاتين النتيجتين:

١ - تجد الحرية حدودها في طبيعتها نفسها؛ لأنّ الحرية المطلقة معناها فناء البشرية. والحدود التي تقف عندها الحرية هي ما اصطلح على تسميتها بالقواعد القانونية «الشريعة».

٢ - ليس في هذه الحدود اشتطاط أو غُلُو؛ لأنّ الغاية المتوخاة من فرضها هي المنفعة والصلاح والخير بأعظم ما يستطيع الفرد أو المجموع أن يجني منها

تلك المنفعة، وهي الغاية التي تهدف إليها الشريعة، وهي محدودة ومقيدة.

إنَّ لمحة خاطفة نلقيها على مختلف الأنظمة القضائية قد يكون لنا فيها بعض العون على تعريفنا بالفوائد العملية لهذه الشريعة.

لَما كان الفرد خليفة الله في أرضه فقد وهبه خالقه ملكات تدرك الحقوق والواجبات الملقاة عليه، ومن أعظم تلك الحقوق حقّ المرء بوصفه فرداً في السلامة والحرية، فالحرية هي الحقّ الطبيعي لكلّ مخلوق بشري، أمّا الرقّ فهو استثناء لتلك القاعدة: كان آدم وحواء كلاهما حرُ.

من هذا المبدأ استخلص الفقهاء مسائل عديدة إليك بعضها:

١ - اللقيط المجهول أصله ترجح حريته على عبوديته حسبما قرره الفقهاء.

٢ - الحُرّ المشكوك في حريته لا يجبر مبادهة على إثبات حريته حتى تنهض القرائن والدلائل القضائية على عكس ما يزعم.

٣ - ترجح حالة الحرية عند وجود الشكّ.

والحُريَة معناها قوة التصرّف الذاتي، والحرّ لا سيّد له إلاّ الله مالك الأرض وما عليها. فالحرية على هذا الأساس لا يمكن أن تُباع أو تُشترى لرغبة ساورت صاحبها أو لنزوة عارضة. والعبودية التي يختارها المرء بملء رغبته لا تعترف بها الشريعة قانوناً قط.

وعلى هذا المنوال تحرم الشريعة جريمة الانتحار كما يفعل الدين ذلك أيضاً.

إنّ هذه القواعد والمبادئ تسري حسب المشروع أيضاً على حقوق الملكية، فللمرء أن يقتني ما يشتهي ويصنع بماله ما يريد؛ لأنّ متاع الدنيا جميعه خُلِقَ لاستعمال البشر وانتفاعه. ولكنّ الله مقرّر حقّ الملكية والحيازة وضع لهذا الحقّ حداً، وأتاح الفرصة لكل امرئ في معرفة المقدار المخصص له من

مصادر الثروة العامة صيانة للنظام الاجتماعي.

لكن يخطأ من يظنّ أنّ الملكية باعتبارها حقاً، إنّما هي غير محددة، فهي في الواقع تجد حدودها في طبيعتها نفسها، أو في الهدف الذي تسعى إليه. إنّ الله وهب المرء متاع هذه الدنيا ليصلح بها حاله، ويكفي حاجته، وبمعنى آخر ليحسن الانتفاع به، لا ليبدده أو ليبعثر نزولاً عند أهوائه ونزواته الطارئة. فلو نظرنا إلى الشريعة الإسلامية المستوحاة من القرآن الكريم والعرف لوجدناها تتجاهل ما يُسمّى بحقّ الاستعمال والتمتع، فهي ترى في كل صرف لا نفع فيه تبذيراً، وهو إثم بالنتيجة.

فالسفه في نظر الشريعة هو نوع من الخلل العقلي يحجر على كل مبتلى به شرعاً، هذه الشريعة حريصة على الاعتدال والقسط في كل شيء، واتباع الطريق الوسط في إنفاق الثروة؛ لكونه يتفق تماماً مع حكمة الشارع، وطبيعة الشريعة من حكمة الله في إغداق آلائه ونعمه على البشر.

إنّ مبدأ «الإمكانية المحددة» هو ذو نتائج متماثلة، فلكل امرئ أن يضطلع بالالتزامات، ويفرضها على غيره بنفسه وبملء اختياره وبموجب الحدود التي يرسمها له القانون، إلاّ أنّ لهذه القوة المطلقة حدوداً تقررها المصلحة التي يتوخاها موضوع الالتزام. وتلك القيود تظهر واضحة في الضوابط والإجراءات المفروضة على العقود التي يبرمها صغار السن والمعتوهون والزمنى والمفاليس.

ذلك الحد في القدر التصرّفية يطلق عليه بصورة عامة أسم «القواعد والضوابط» وقد أوجدت لسبب شرعي هو حماية مقتنى العاجز لعدم أهليته وضعف بصيرته، ثم إنّ لكل امرئ أن يستعمل حقوقه الخاصة غير مبال بمضايقة الآخرين وضررهم؛ لأنّ الغاية الأساسية لكل حقّ شخصي هو جلب

المنفعة لصاحبه، ولكن هذا الحقَ يخضع لحدود تتجلى في المبدأين التاليين:

١ - يمنع المرء من ممارسة حقوقه إذا كان يرمي من ذلك الإضرار المطلق بغيره، وفي الوقت نفسه لا ينال منفعة شخصية من وراء ذلك.

٢ - يمنع المرء من ممارسة حقوقه عندما يسبب ذلك ضرراً فاحشاً بغيره على حساب منفعته الخاصة. هاتان القاعدتان تبدوان بارزتين في كل ناحية من نواحي الشريعة، فمنها القيود المفروضة على السلطة الأبوية في موضوع البنات، ومنها حقوق السيد في عبده، والزوج في زوجه، والقواعد الخاصة بذوي الأرحام. إنّ الطريقة المنطقية المتّبعة في هذه القضايا هي واحدة بعد تقرير المبدأ العام، فأول ما فعل واضع الشريعة هو اتخاذه الحيطة في وضع الحدود والقيود على الحقوق. تلك القيود التي يصير القانون بدونها نقمة على البشرية لا نعمة، والمسلم يجب أن لا يحيد عن نهج مجموعة هذه القواعد الضابطة لكل ناحية من نواحي حياته من أدقّ التفاصيل إلى أعمّ القواعد وأكبرها؛ لأنّها وُضعت لصيانة وجوده في المجتمع وكينونته الروحية.

تلك القواعد تسمّى «الشريعة» ومعناها «الطرق القويمة» ومن هنا جاءت الأهميّة العظمى لعلم القانون «الفقه» الذي يمت إلى علم الكلام بصلة وثيقة. وعلم الكلام أساساً هو علم العقائد «اللاهوت» والله يمنح أعظم الأجر والثواب لمن يتدارسه ويجتهد فيه.



الفصل الرابع

قانون العقوبات ضمان الحرّية

سؤال في البدء

ما هي العلاقة بين قانون الحريات الإسلامية وقانون العقوبات؟

قد يقول البعض بأنّ مبادئ الإسلام التحررية تتنافى مع قانون العقوبات من الحدود والتعزيرات والضمانات التي يحملها الإسلام على الناس، بل ويفرض عليها الالتزام بأحكامه ومبادئه الاجتماعية من الواجبات والمحرّمات والأحكام والحقوق والوضعية، ومن لم يلتزم بها عُوقِبَ في الدنيا وعُدّ عاصياً في الآخرة.

فمن جهة الإسلام يقول:

﴿لا إِكْراهَ فِي الدِّينِ﴾[1].

ومن جهة ثانية يقول:

﴿لَقَدْ أَرْسَلْنا رُسُلَنا بِالْبَيِّناتِ وَأَنْزَلْنا مَعَهُمُ الْكِتابَ وَالْمِيزانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ وَأَنْزَلْنَا الْحَدِيدَ فِيهِ بَأْسٌ شَدِيدٌ وَمَنافِعُ لِلنَّاسِ﴾[2].

فكيف يمكن حلّ التنافي الظاهري الذي رُبّما يتصور بين المبدأين، مبدأ أصالة الحرية وعدم الإكراه في الدين والعقيدة، ومبدأ إنزال الحديد والميزان لإقامة الناس على القسط.

ولتوضيح حلّ الإشكال نتأمل في أجواء الآية الشريفة:

البيّنات تعني الأدلة والبراهين الواضحة على صدق النبوة وحجيّتها وأحقيّتها في الدعوى، والكتاب المراد منه جنس الكتب السماوية لا القرآن

---

(١) البقرة: الآية ٢٥٦.

(٢) الحديد: الآية ٢٥.

فقط، وذلك بقرينة «رسلنا» التي تفيد الجمع، أي جميع الرسل لا شخص الرسول الأعظم ﷺ، نعم يمكن أن نقول بأنه القرآن؛ لأنّه جمع خلاصات المبادئ السماويّة التي صدع بها الأنبياء، والميزان المراد منه كل ميزان للحق والباطل، سواء كانت موازين الأخلاق أو المعاملات أو المعاشرات أو الموازين الحديدية صاحبة القوة والنفوذ. والإنزال هنا يعني إنزال التقرير والتشريع من المكان الأعلى الأسمى إلى الأدنى. «وقيام الناس بالقسط» أي العدل، فلا يظلم أحد أحداً، ولا يتعدى أحد على حقوق آخر.

فالكتاب لبيان الأحكام والآداب والحدود والحقوق والواجبات. والميزان لتطبيق الأحكام والالتزام بالحدود والواجبات على المجتمع؛ لأنّه به تُوزن الأعمال وتعرف أنّها على الحقّ أم على الباطل. «وإنزال الحديد» للمخالفين، والإنزال إمّا بمعنى إنزاله بتقدير السماء، أو الحديد المراد منه كناية عن القوة والقدرة والسلطة المعطاة لصاحب الحكومة، والكتاب في إقامة العدل الاجتماعي، وقد قال البعض: إنّها في أصل خلق الإنسان وجبلته مجعولة فيه لانفطار الإنسان على طاعة القوة والخضوع لها.

﴿وَمَنَافِعُ لِلنَّاسِ﴾.

لما فيه من إجراء الحدود والقوانين وفرض العدل وإقامة النظام، وفيه النفع للناس وتحقيق أكثر مصالحهم؛ إذ لو لا الحديد والقوة لما أُطيع الحاكم ولا خضع المواطن العاصي لحكم القاضي، ولا تَهيّب البعض من الاعتداء على حقوق الآخرين.

والخلاصة: الظاهر أنّ الآية تريد أن تحصر مهمة الأنبياء والرسل وبعثهم في تحرير الناس من العبادات المزيفة إلى الإخلاص في العبادة، ومن عبادة غير الله إلى العبادة الحقيقية والخضوع لله؛ وذلك لإقامة القسط والعدل وإعطاء

كل ذي حقّ حقّه. فحقّ الله تعالى يؤدّى بالطاعة والالتزام بأوامره ونواهيه، وحقّ الناس يُعطى بالالتزام بالقوانين والأعراف الاجتماعية، وبذلك يهتدي الإنسان ويمضي في سبل الخير والسلام.

وأمّا هؤلاء المخالفون الذين لا يخضعون ولا يذعنون للحقّ والعدالة عن عمد وإصرار فإنّ الإسلام يقوّمهم بالسيف وقوة القانون، وهذا لا يتعارض مع المبدأ الذي أقرّته الآية الشريفة الأخرى في قوله تعالى:

﴿لا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ﴾[1].

كما لا يتعارض مع قاعدة السلطنة «الناس مسلطون على أموالهم وأنفسهم»[2]. التي تقر أصل الحريّة لكل إنسان؛ وذلك لأمور:

الأول: العقوبات وأصالة الحريّة

إنّ الآية الأولى تَقرُ أصلاً من أصول الإسلام الإنسانية، وهو إعطاء الحرية الإنسانية لجميع الناس في انتخاب العقيدة التي آمنوا بها وارتضوها شريعة ونظاماً لهم في الحياة، فهي في مقام تثبيت أصل الحرية وأساس الانتخاب.

أيّ إنّ الإنسان الذي يعرض عليه الإسلام يكون حراً في قبوله أو عدم قبوله، ولا تريد أن تقول: إنّ عدم الإكراه والإلزام سار في جميع الفروع والجوانب الأخرى في الدين؛ إذ الآية تنفي أصل الإكراه من حيث القبول الأول للإسلام، ولا تريد أن تنفي أنّ الإنسان دائماً مطلق العنان بلا حساب ولا مسؤولية حتى بعد قبوله الإسلام.

---

(١) البقرة: الآية ٢٥٦.

(٢) عوالي اللآلي: ج١ / ص٢٢٢ / ح٩٩، وفيه: «الناس مسلطون على أموالهم».

إذ من المعلوم لدى جميع العقلاء أنَّ من قبل شيئاً وارتضاه يستلزم الالتزام بشؤونه ولوازمه؛ إذ لا يمكن أن يقبل شيئاً ولا يقبل لوازمه وتبعاته، وهذا جارٍ في كل العقائد والأخلاق الاجتماعية والروابط والعلاقات الإنسانية والمعاملات.

فمثلاً: إذا قبل شخص عقد زواجه على امرأة معينة وارتضاها لنفسه فهذا القبول يفرض عليه جميع لوازمه في إعطائها المهر والالتزام بجميع حقوق الزوجيّة بلا استثناء، وهذا مبدأ عقلائي يفرض على الإنسان القبول بلوازم وتبعات الأشياء التي انتخبها، والأمر نفسه يصحّ في الزوجة أيضاً.

وهكذا الذي انتخب لنفسه طريقاً ومنهاجاً في الحياة السياسيّة فإنّه يلتزم بتبعاته ولوازمه وآثاره المترتبة على ذلك شاء أم أبى، وكذلك المنتمي إلى حزب أو جماعة أو المتهن لنفسه مهنة يعيش من ورائها. وهذا لا يختصّ بالإسلام، بل يشمل كلّ دين وعقيدة ونظام.

فمن التزم بشيء التزم بلوازمه وشؤونه وتبعاته، وهكذا في انتخاب العقيدة الدينية فإنّ الذي عرض عليه الإسلام يُترك له الطريق مفتوحاً بلا فرض ولا إكراه، وإنّما يبيّن له طريق الحقّ من الباطل، النور من الظلمة، الخير من الشرّ، ويترك له الانتخاب.

﴿لا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ﴾[1].

فهو حرّ بعد بيان الطريق بين القبول والرفض، ولكن إذا قبل الإسلام فعليه أن يلتزم بكلّ قوانينه وجزئيّاته وجوانبه طبقاً لقاعدة من التزم بشيء التزم بشؤون ذلك الشيء. والإسلام دين واحد وجملة واحدة في الأحكام والتشريعات لا يمكن التفكيك بينها. فمن قبل الأصول بالدليل والحجّة

---

(١) البقرة: الآية ٢٥٦.

والبرهان العقلي بكلّ اختياره[١]، فعليه أن يقبل بالفروع المتفرّعة على الأصول أيضاً؛ إذ المنطق التجزيئي في الإسلام مرفوض.

﴿أَفَتُؤْمِنُونَ بِبَعْضِ الْكِتَابِ وَتَكْفُرُونَ بِبَعْضٍ فَمَا جَزَاءُ مَنْ يَفْعَلُ ذَلِكَ مِنْكُمْ إِلاَّ خِزْيٌ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَيَوْمَ الْقِيَامَةِ يُرَدُّونَ إِلَى أَشَدِّ الْعَذَابِ﴾[٢].

ومن هذا نفهم أنّ من أقدم على شيء وهو حرّ غير مقهور على الالتزام بفروعه وآثاره فعليه الالتزام بتلك الفروع والآثار، وهذا أمر عقلائي؛ لأنّه هو الذي أقدم عليه وباختياره، فتأمّل.

الثاني: حدود الحريّة

إنّ عموم ﴿لا إِكْرَاهَ﴾[٣] إمّا أن يكون مخصّصاً بقاعدة لا ضرر ولا ضرار في الإسلام؛ إذ الأصل هو الحرّيّة المطلقة، ولكن خُصّص هذا الأصل في الجوانب التي تلحق الضرر والتعدّي على الغير فيقيّد ويمنع من ذلك بالعقوبات الشرعيّة، أو نقول: ﴿لا إِكْرَاهَ﴾ لها انصراف من الأوّل عن موارد الإساءة والتعدّي على حقوق الناس. فإنّ لا إكراه هل تشمل الشخص المكرَه فقط أم تشمل بعمومها حتّى المكره للغير والمتعدّي على حقوقه؟ الظاهر أنّ بديهة العقل والوجدان العرفي والعقلائي ينكر ذلك؛ لأنّ الحرّ حرٌّ في مجاله فقط، وليس له حقّ تجاوز حرّيّته بالتعدّي على الغير حسب المبدأ الذي قد يعبّرون عنه: «إنّ حرّيّتي تنتهي حيث تبدأ حرّيّة الآخرين»، فإمّا أن نقول بالانصراف، أو بالتخصيص الشرعي أو العقلي لهذا العموم.

---

(١) لعدم جواز التقليد في أصول الدين على رأي بعض العلماء.

(٢) البقرة: الآية ٨٥.

(٣) لأنّه نكرة في سياق النفي، وهي تفيد العموم.

مضافاً إلى إمكان القول بأنّ الحريّة عندما تستعمل في موارد الإساءة والجناية على الغير كالزنا أو السرقة أو اللواط أو القتل أو الجرح فإنّ الموضوع يتبدّل من موضوع لآخر، وبذلك يتبدّل حكمه أيضاً؛ لأنّ الحكم يتبع الموضوع اتّباع المعلول للعلّة.

والظاهر أنّ الفرق بين الإنسان الحرّ والمعتدي معروف عند العرف والعقلاء، فعندما يتعدّى الإنسان الحرّ على حريّات الآخرين يتحوّل من إنسان حرّ إلى مسيء ومعتدٍ على حقوق الآخرين موضوعاً في نظر العرف الذي هو المدار في تشخيص الموضوع، وهذا حكمه غير حكم الإنسان الحرّ بحدّ ذاته؛ وبذلك لا يتنافى المبدآن، ولكي يتوضّح الأمر أكثر أضربُ لك مثلاً من القرآن الكريم آية القصاص:

﴿يا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِصاصُ فِي الْقَتْلَى الْحُرُّ بِالْحُرِّ وَالْعَبْدُ بِالْعَبْدِ وَالأُنْثى بِالأُنْثى فَمَنْ عُفِيَ لَهُ مِنْ أَخِيهِ شَيْءٌ فَاتِّباعٌ بِالْمَعْرُوفِ وَأَداءٌ إِلَيْهِ بِإِحْسانٍ ذلِكَ تَخْفِيفٌ مِنْ رَبِّكُمْ وَرَحْمَةٌ فَمَنِ اعْتَدى بَعْدَ ذلِكَ فَلَهُ عَذابٌ أَلِيمٌ﴾[1].

يقول العلماء: إنّ من ترك القتل بالقصاص وقبل الدية أو قبل العفو عن القاتل فإنّه لا يحق له بعد القضاء الاقتصاص من القاتل، ولو فعل ذلك لم يسمّه القرآن قصاصاً بل اعتداءاً وتعدّياً، فقال:

﴿فَمَنِ اعْتَدى بَعْدَ ذلِكَ﴾.

أي بأنّ قتل بعد قبول الدية أو العفو فله عذاب أليم. فهنا لتبدل الموضوع تحول الحكم أيضاً من حق القتل إلى العذاب الأليم لتبدّل القصاص من موضوعه إلى موضوع آخر بعد التعدّي والظلم، وحينئذ يتعيّن قتله؛ لأنّه معتدٍ ولم تقبل منه الدية على رأي جمع، وهكذا الحريّة والتعدي عليها.

---

(١) البقرة: الآية ١٧٨.

ومن المعلوم أنّ التعدّي والظلم وسحق كرامة الآخرين وأكل حقوقهم من أفظع القبائح وأشنعها، والعمل القبيح يجب أن يذم فاعله على الفعل عقلاً، كما يجب عقلاً مدح المحسن، ويجب أن يكون الذم بقدر القباحة لا أكثر؛ لأنّه ظلم آخر، ولا يعالج الظلم بالظلم للزوم الخلف والتناقض، وهو باطل عقلاً.

مضافاً إلى أنّه ينقض الغرض العقلي في تشريع وتنفيذ العقاب؛ إذ هو لردع المعتدي وكسر شوكة الظالم، وهذا يقتضي مساواة العقاب للجريمة لكي يكون رادعاً، ولو كان أقلّ ولم يحقق الردع عند الناس سيكون خلاف حكمة التشريع من العقاب.

وبذلك تصبح العقوبات والروادع والحدود والتعزيرات للجرائم والجنايات الاجتماعية من القضايا الواجبة عقلاً وشرعاً؛ حفظاً للشريعة والحقوق الاجتماعية من الاعتداء، وصيانة لحريات الناس من التجاوزات والمصادرة وذمّ الناس الروحي أو الهجرة الاجتماعية للمجرم لا يكفي رادعاً للمجرم في حفظ سيرته الذاتية وعلاقاته الاجتماعية والإنسانية غالباً؛ لعدم مبالاة كثير من المجرمين أو عدم إحساسهم العميق بالكرامة الروحية بقدر الخسائر الأضرار والآلام البدنية؛ إذ إنّ بعض المجرمين أحياناً يقدمون على إجرامهم لانحرافهم الروحي وتحطّمهم النفسي وانهيارهم العصبي، فكيف يكون نفس دائهم وعلّتهم دواء وباباً لردعهم ومنعهم من الإجرام؟!

وبذلك يصبح واضحاً أنّ العقوبة لابدّ منها عقلاً، والحكم العقلي لا يمكن تخصيصه؛ لشناعة القبح الذاتية التي يسعى العقلاء إلى التخلص منها؛ ولردع الجرم والتعدي الذي هو قبيح ونفيه عن الإنسان والمجتمع.

وهذه الخصيصة كأصل من الأصول القانونية ليست تختصّ بها عقيدة

دون أخرى، أو نظام دون آخر وإن اختلفت العقائد والمبادئ في كيفية الردع وأسلوبه، بل هي قاعدة عقلية مسلّمة في المبادئ والقوانين؛ ولذلك تبتني جميعها على قانون الثواب والعقاب وإن اختلفت الأساليب أو المقادير. فالثواب لمدح المحسن وتشجيعه على الخير والعطاء، والعقاب لذم القبيح وردعه عن الأمراض النفسية والتعدي والظلم الاجتماعي، والفرق أنّهما يختلفان شدّة وضعفاً من شريعة لأخرى؛ إذ قد ترى الحزم في اللين، والشدّة في السهولة، والحديّة في الطراوة في إجراء العقوبات كما هو في الإسلام، وتقدّمت الأمثلة الكثيرة على ذلك وستأتي.

وقد نرى تساهلاً في غير محلّه، أو قسوة أكثر من الحدّ الطبيعي مما يسبب مضاعفات أخرى في العقوبات كما هو في الأنظمة والقوانين الوضعية غالباً، ولكن الأمر المشترك بين الجميع هو تساويهم في قاعدة الثواب والعقاب العقلية والعقلائية في ردع المجرمين ودفع المحسنين وتشجيعهم.

قال الإمام أمير المؤمنين عليه السلام: «إنّ الله سبحانه وضع الثواب على طاعته، والعقاب على معصيته، ذيادة لعباده عن نقمته، وحياشة لهم إلى جنته»[1].

والذيادة: تعني المنع عن المعاصي المسببة للنقمة والعذاب. والحياشة: تعني السوق والدفع إلى الجنة والثواب.

الثالث: حصاد العقوبات

مما تقدّم نعرف أنّ قانون العقوبات الشرعية يُعدُّ مقدّمة وجودية لإقامة الحرية في الحياة الإنسانية الواجبة شرعاً وعقلاً، وما يقوم عليه الواجب يكون

---

(١) نهج البلاغة: ٥٣٩، باب المختار من حكم أمير المؤمنين عليه السلام.

واجباً حسب حكم العقل؛ لأنّ مقدّمة الوجود واجبة عقلاً وإن اختلف جماعة من الأصوليين في وجوبها وعدمه شرعاً.

ولكن المتسالم عليه بين أغلب الأُصوليين والفقهاء أنّ مقدمة الوجود واجبة عقلاً، وقانون العقوبات الإسلامية وردع المجرمين من التعدّي وصناعة الفوضى والاضطراب الاجتماعي مقدّمة وجودية للحريّة واحترام الحقوق وجعل الأنظمة والقوانين هي الحاكمة؛ إذ لو لم تكن عقوبات توقف المجرمين لأعتدِيَ على الناس، وتحوّل النظام من الحريّة والأمن إلى الفوضى والقهر والإكراه، وأمكن صدور العدوان من كل أحد على الجميع، ومن الجميع على الجميع.

فلوجود الحريّة الاجتماعية الواجبة عقلاً وشرعاً لابدّ من وجود العقوبات، مضافاً إلى أنّ الحريّة في ظرف عدم وجود العقوبات يلزم من وجودها العدم، وما يلزم من وجوده العدم محال؛ لأنّه بإعطاء الحريّة المطلقة بلا روادع وحدود وقيود سوف يتعدّى الجميع على الجميع، وهذا يفقد المجتمع الجوّ الحرّ والممارسة الأمنية، ويتحوّل الجوّ الاجتماعي من الحريّة إلى الاستبداد، فيلزم من وجود الحريّة عدمها ـ غير المحددة بالقضاء والقانون ـ وقد أبطل ذلك الحكماء والعقلاء.

وبهذا لا يكون تعارض بين نظام الحريّات وقانون العقوبات، بل هو تضامن وتلازم وتساند؛ إذ لولا العقوبات لم تكن الحريّة، ولولا الردع والقطع والحدّ والتعزير لم يكن اختيار ولا انطلاق ولا سلامة اجتماعية، وبذلك تظهر أهميّة العقوبات في ضمان الحريّات الإنسانيّة، وليست معارضة أو منافية لها كما قد يتصوّر.

وحينئذ يدخل البحث في دائرة باب التزاحم العقلائيّة بين أصالة الحريّة

وقانون العقوبات، إذ لو أطلقنا الحريّة بلا حدود وقيود فمعناه أهدرنا حريّات المجتمع، وعرضناها إلى الانتهاك مقابل تحصيل الفرد حريته المطلقة. بينما لو أعطينا الحريّة الاجتماعية مقابل تحديد حريّة الفرد في بعض جوانبها نكون قد منحنا حريّة الجميع ومنهم الفرد. ومن المعلوم أنّ حقّ الجميع وحريّاتهم في الأغلب أهمّ وأسبق وأقدم من حريّة الفرد وحقوقه.

ومن هنا ولأجل سلامة المجتمع وإنقاذه من مشكلات التعدّي والديكتاتوريّة والفوضى ذكر علماء الاجتماع قانونين أطلقوا عليهما مصطلح التعديل الاجتماعي يتكفّلان بنظام المجتمع وأمنه واستقراره ورعاية حريّات أفراده، ويعطيان الحقّ للمجتمع في ردع المعتدي وهما:

١ ـ قانون الجذب؛ إذ يجذب جميع الأفراد والجماعات والتيّارات الاجتماعيّة، ويدخلهم تحت القانون، ولا يسمح لأي طائفة منهم أن تكون بمعزل عن مقرّرات القانون والتزاماته؛ لأنّ من يتمتع بخيرات المجتمع والعطاء الذي يمنحه له من حقوق وهبات وتسهيلات وحماية وأمن فاللازم أن يعطي هو أيضاً في مقابله للمجتمع، ويدفع له ضريبة عطائه له؛ إذ الحياة الاجتماعية أخذ وعطاء وحقوق وواجبات. وأوّل الالتزامات الفردية تجاه المجتمع هو الالتزام بقوانينه وآدابه وأعرافه والسير وراءه؛ تحقيقاً لحقوق المجتمع ككل.

٢ ـ قانون الدفع، وهو عندما يرى المجتمع خرقاً لقوانينه من قبل بعض الطوائف والجماعات والأفراد بما قد يسبب ضيقاً وكبتاً وقهراً للبعض الآخر من الطوائف أو الجماعات أو الأفراد، فإنّه يجد لنفسه الحقّ في التضييق على الضار بما يراه مناسباً لخرقه وتجاوزه، إمّا بالعُزلة، أو التقبيح والتقريع، أو عدم الاحترام والتعاون معه، وأحياناً كثيرة يصل إلى حدّ الخشونة والعقوبة البدنية؛ تنظيماً للمجتمع؛ ومراعاة لحقوق الجميع وأمنهم. ولا تقبل دعوى المتجاوز في

ذلك بأنّه حرّ طليق؛ إذ لا حرية لأعداء الحريّة، وبذلك نرى عدم التعارض والتنافي بين المبدأين في الآيتين:

﴿لا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ﴾[1].

﴿لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنْزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ وَأَنْزَلْنَا الْحَدِيدَ فِيهِ بَأْسٌ شَدِيدٌ وَمَنَافِعُ لِلنَّاسِ﴾[2].

بل هما مبدأ واحد أحدهما أشار إلى أصل من أصول الإسلام، والآخر قيّده ونظّمه ووضع له الحدود؛ لكي لا يكون إسرافاً في الحقّ، أو تعدّياً، أو ظلماً، أو إجحافاً بالآخرين.

علّة العقاب

قد يسأل سائل عن العقوبات هل تتنافى مع كرامة الإنسان أم لا؟

الجواب: كلاّ، فإنّ الأفعال التي تُعدُّ جرائم يُنهى عنها؛ لأنّ في اقترافها أو في تركها ضرراً لنظام الإنسانيّة، أو عقائدها، أو حياة أفرادها، أو أموالهم، أو أعراضهم، أو مشاعرهم، أو غير ذلك من شتّى الاعتبارات التي يستوجب أمن المجتمع وسلامته صيانتها وعدم التفريط فيها.

وقد شُرّع العقاب على الجريمة لمنع الإنسان من إتيانها؛ لأنّ النهي عن الفعل أو الأمر بإتيانه لا يكفي وحده لحمل الناس على إتيان الفعل الواجب، أو الانتهاء عن الحرام عادة، ولولا العقاب لكانت الأوامر والنواهي أموراً ضائعة أحياناً، وأحياناً ضرباً من العبث. فالعقاب هو الذي يجعل للأمر

---

(١) البقرة: الآية ٢٥٦.

(٢) الحديد: الآية ٢٥.

والنهي والتكليف مجالاً جيداً للتطبيق، وهو الذي يزجر الناس عن الجرائم، ويمنع الفساد في الأرض، ويحملهم على الابتعاد عمّا يضرّهم أو فعل ما فيه خيرهم وصلاحهم.

والعقوبات وإن شُرّعت للمصلحة العامّة فإنّها ربّما لا تُعدّ في نظر البعض منافع، بل قد يراها مضاراً لما يترتب عليها من الألم والإيذاء للإنسان، ولكن الشريعة أوجبتها لأنها تؤدّي إلى مصلحة الجماعة الحقيقية، وإلى صيانة هذه المصلحة لقانون الأهمّ والمهمّ العقلائي. مضافاً إلى المصالح الأُخرويّة التي لا تقابلها أضرار الدنيا بأيّ وجه من الوجوه.

وربما تعدّ بعض المعاصي مصالح لبعض الأفراد المقترفين لها، ولكن الشريعة نهت عنها لا لكونها مصالح، بل لأدائها إلى المفاسد، فالزنا وشرب الخمر والنصب واختلاس مال الغير وهجر الأسرة بالباطل وغيرها كلّ ذلك قد تكون فيها مصلحة آنيّة لبعض الأفراد، وهم العصاة أنفسهم، ولكنّها مصالح ليس لها اعتبار أو قيمة في نظر الشارع ولا العقلاء؛ لأنّها مصلحة منحرفة عن الحقّ والموازين الأخلاقية والإنسانية، بل نابعة عن الأنانية، وقد نهي عنها لا لكونها مصالح شخصيّة، بل لأنها تؤدّي إلى إفساد المجتمع.

ومن الواضح أنّ أهمّيّة المجتمع ككل أكبر وأولى من مصلحة شخصيّة خاصّة غير محقّة. والأفعال التي هي مصلحة محضة أو مفسدة محضة قليلة جداً، فإنّ أكثر الأفعال تختلط فيها المصالح والمفاسد، والإنسان بطبعه يؤثّر ما رجحت مصلحته على مفسدته، وينفر مما ترجح مفسدته على مصلحته، ولكنه في اختياره ينظر لنفسه لا للجماعة، وبعض الناس يؤثر ما فيه مصلحته ولو أضرّ بالجماعة، وينفر مما يراه مفسدة عليه ولو كان فيه مصلحة للجماعة؛ لأنّ الإنسان مجبول على حبّ الخير لنفسه، ومدفوع إلى كسب اللذّة ودفع الألم الشخصي أكثر.

وقد شُرعت العقوبات بما فيها من التهديد والوعيد والزجر علاجاً لطبيعة الإنسان هذه، فإنّ الإنسان إذا نظر إلى مصلحته الخاصة في المعصية والعداء وما يترتب عليها من العقوبات والآلام النفسية والبدنية نفر منها بطبعه؛ لرجحان المفسدة التي تصيبه جراءها على المصلحة المكتسبة. وكذلك إذا ما فكّر في الواجب وضغوط العمل به وما يجلبه له من المشقة فقد يدعوه ذلك لتركه، لكنّه إذا ذكر ما يترتب على الفعل من الثواب والجزاء الحسن وعلى الترك من عقوبة يحمله ذلك على إتيان الفعل والصبر على المكروه والمشقّة؛ لأنّها أعود بالنفع عليه، وهكذا تدور أفعال الإنسان دائماً بين المصالح والمفاسد، والمنافع والأضرار، واللذّة والألم، فيرجح الأكثر على الأقلّ.

فالعقوبات مقرّرة لحمل العصاة على ما يكرهون ما دام يحقّق مصالحهم ومصلحة الجماعة، ولصرفهم عمّا يشتهون مادام يؤدّي إلى إفسادهم وإفساد الجماعة.

ومن المسلّم به أنّ هناك أناساً يفعلون الفعل لأنّه مأمور به، وينهون عنه لأنّه منهيّ عنه، لا حذراً من العقوبة ولا خوفاً من النكال، ولكن حياءً وخجلاً من أن يكونوا عاصين؛ ومبادرة للطاعة، وتحقيقاً لمصلحة الجماعة، أو لكمالهم الإنساني الرفيع، ولما يتمتعون به من معرفة عميقة بالمطاع، أو ببصيرة نافذة للحقّ والباطل، ولكن أمثال هؤلاء قليلون جداً، والأحكام الإلهية منصبّة إلى متعارف الناس.

والخلاصة: أنّ الشريعة الإسلامية اعتبرت بعض الأفعال جرائم، وعاقبت عليها لحفظ مصالح الإنسان والجماعة؛ ولصيانة النظام والأمن الذي تقوم عليه الجماعة، ولضمان بقاء الجماعة قوية متضامنة متخلقة بالأخلاق الفاضلة رعاية للحقوق؛ وضماناً للعدل والاستقرار، والله سبحانه الذي شرّع

هذه الأحكام وأمر بها.

لا تضرّه معصية عاصٍ ولو عصاه أهل الأرض جميعاً، ولا تنفعه طاعة مطيع ولو أطاعه أهل الأرض جميعاً، ولكنّه

﴿كَتَبَ عَلَى نَفْسِهِ الرَّحْمَةَ﴾[1].

ولم يرسل الرسل إلاّ رحمة للعالمين لاستنقاذهم من الجهالة وحَيرة الضلالة، ولكفّهم عن المعاصي وبعثهم على الطاعة؛ تحقيقاً لسعادتهم التامّة في الدنيا والآخرة.

والقوانين الوضعيّة تتّفق مع الشريعة الإسلامية في أنّ الغرض من تقرير الجرائم والعقاب عليها هو حفظ مصلحة الجماعة، وصيانة نظامها، وضمان بقائها، وتختلف معها في الأصول والفروع.

ومن هنا سنشير إلى بعض معالم النظريّة الإسلاميّة في العقاب، ثمّ نشير إلى أهمّ خصائصها التي تقوم عليها مبادئ احترام حقوق الإنسان وكرامته وحريّته دفعاً لما قد يتوهّمه البعض من تنافي نظام العقوبات الإسلامي مع مبدأ كرامة الإنسان.

نظرية الإسلام في العقوبات

الأصول التي تقوم عليها العقوبة في الشريعة الإسلاميّة ترجع إلى أصلين أساسيّين:

١ ـ بعضها يعتني بمحاربة الجريمة ويهمل شخصيّة المجرم.

٢ ـ وبعضها يعتني بشخصيّة المجرم ولا يهمل محاربة الجريمة، بل يجعلها

---

(١) الأنعام: الآية ١٢.

طريقاً لمعالجة المجرم نفسه.

والغرض من الأصل الأوّل حماية الجماعة من الإجرام وانتهاك الحقوق والتعدّي على الغير. والغرض من الأصل الثاني إصلاح المجرم وتصحيح مسيرته في الحياة الاجتماعية.

وربما يتصور خطأ أنّ بين المبدأين تضارباً؛ لأنّ حماية الجماعة من المجرم تقتضي إهمال شأن المجرم، كما أنّ العناية بشأن المجرم تؤدي إلى إهمال حماية الجماعة.

وقد قامت نظرية العقوبة في الشريعة على هذين المبدأين المتضاربين في الظاهر، ولكن الشريعة جمعت بين المبدأين بطريقة تزيل تناقضهما المزعوم، وتنتهي إلى حماية المجتمع من الإجرام في كل الأحوال، وذلك بالعناية بشخص المجرم في أكثر الأحوال؛ لأنّ الشريعة أخذت بمبدأ حماية الجماعة على إطلاقه، واستوجبت توفره في كل العقوبات المقرّرة للجرائم.

فكل عقوبة يجب أن تكون بالقدر الذي يكفي لتأديب المجرم على جريمته تأديباً يمنعه من العودة إليها، أو يكفي لزجر غيره من التفكير في مثلها. فإذا لم يكفَ التأديب شر المجرم عن الجماعة أو كانت حماية الجماعة تقتضي استئصال المجرم وجب استئصال المجرم أو حبسه. حفاظاً على الجماعة.

أمّا مبدأ العناية بشخص المجرم فقد أهملته الشريعة أحياناً في الجرائم التي تمسّ كيان المجتمع، ليس من باب عدم احترام الشريعة للإنسان وكرامته، بل لعدم القدرة على الجمع، ولامتناعه ـ أحياناً ـ بين صيانة الجماعة في الوقت الذي يحفظ المجرم من الاستئصال أو الإهمال؛ لأنّ حماية الجماعة اقتضت بطبيعتها هذا الإهمال. والجرائم التي من هذا النوع قليلة ومحدودة بطبيعة الحال، وما عدا ذلك من الجرائم ينظر في عقوبتها إلى شخصية المجرم.

وتستوجب الشريعة أن تكون شخصية الجاني وظروفه أخلاقه وسيرته محل تقدير القاضي عند الحكم بالعقوبة في تفاصيل كثيرة ذكرها الفقهاء في الكتب الفقهية.

ولقد نشأ عن الجميع بين المبدأين على هذه الصورة أن أصبح لكل مبدأ حيِّز ينطبق فيه ومدى ينتمي إليه، ولتقيم الشريعة معالم واضحة للخير الذي ينطبق فيه كل مبدأ قسّمت الجرائم إلى قسمين:

الأول: الجرائم الماسّة بكيان المجتمع، ويدخل تحت هذا القسم الجرائم التي تمسّ كيان المجتمع مساساً شديداً، وهي نوعان، ولكل منهما حكم مختلف.

الثاني: الجرائم الأخرى التي لا تدخل ضمن جرائم الحدود، بل تشمل جرائم التعزيرات والتأديب الاجتماعي، وهذه لا تسقط بالعفو؛ لأنّ فيها حقين، حقّ المجني عليه وحقّ المجتمع، فإذا أسقط المجني عليه حقه بقي حقّ المجتمع؛ ولذلك قد يعزّر.

فالقسم الأول يشمل:

أ ـ جرائم الحدود وهي سبع: الزنا، القذف، الشرب، السرقة، الحرابة، الردّة، البغي. وعقوبة هذه الجرائم مقدّرة، وقد اتجهت الشريعة في جرائم الحدود إلى حماية الجماعة من الجريمة، وأهملت شأن المجرم في الأغلب، فشددت العقوبة وجعلتها عقوبة مقدّرة، ولم تجعل للقاضي أو لولي الأمر سلطاناً على قدر العقوبة سوى التنفيذ.

وعلّة التشديد أنّ هذه الجرائم من الخطورة بمكان، وأنّ التساهل فيها يؤدّي في الغالب تحلّل الأخلاق في المجتمع، وفساد واضطراب نظامه، وازدياد الجرائم، وهي نتائج ما ابتلت بها جماعة إلاّ وتفرّق شملها، واختل نظامها، وذهب ريحها.

فالتشدّد في هذه الجرائم قصد به الإبقاء على الأخلاق وحفظ الأمن والنظام، أو بتعبير آخر قصد به مصلحة الجماعة، فلا عجب أن تهمل مصلحة الفرد في سبيل مصلحة الجماعة.

ب ـ يشمل جرائم القصاص والدية، وهي في جرائم القتل والجرح سواء كانت عمداً أو خطأ أو شبه العمل، وعقوبتهما القصاص أو الدية في حالة العمد، والدية في حالة الخطأ، وقد أباحت الشريعة العفو للمجنيّ عليه أو لولي الدم، فالشريعة تتجه في هذه الجرائم إلى حماية الجماعة من الجريمة وإهمال شأن المجرم، وإنّها لا تعني بشخصية الجاني وظروفه، وقد منحت الشريعة حقّ العفو للمجني عليه أو لوليّه؛ لأنّ الجريمة ماسّة بكيان المجتمع، وماسّة بالمجنيّ عليه أيضاً، ولعلّها أكثر مما تمسّ المجتمع، بلى هي تمسّ المجتمع من خلال مساسها بالمجنيّ عليه أو وليّه، وبعد هذا لم يعدما يدعو لإهمال شأن المجرم والتشدّد في حماية الجماعة؛ لأنّ أثر الجريمة كثيراً ما يزول بالعفو فتصبح الجريمة بعد العفو غير خطرة، ولا تؤثر على كيان المجتمع.

والواقع أنّ المجنيّ عليه أو وليّه لا يعفو إلاّ إذا صفح عن الجاني، أو رأى في الدية فائدة ماديّة يهمّه الاحتفاظ بها. فعلّة العفو هي إمّا الصفح أو الفائدة المادية، وكلاهما علّة مشروعة تحلّها الشريعة وتمنحها الاعتبار؛ لأنّ الصفح معناه القضاء على الخصومات والأحقاد بارتقاء أصحابه وسموّهم روحياً، كما قال سبحانه:

﴿وَأَنْ تَعْفُوا أَقْرَبُ لِلتَّقْوَى﴾[1].

ولأنّ تفضيل المال على العقوبة البدنيّة معناه التسامح والصفح وأضعاف هذه الخصومات.

---

(١) البقرة: الآية ٢٣٧.

دعائم المجتمع الإنساني

إذا بحثنا الأنظمة التي تقوم عليها الجماعات في أقطار الأرض لو جدنا أنَ الجماعات تشترك في أربعة أنظمة في الغالب هي الدعائم التي يقوم عليها فعلاً كل مجتمع على وجه البسيطة، وهي:

١ ـ نظام الفرد.

٢ ـ نظام الأسرة.

٣ ـ نظام المجتمع.

٤ ـ نظام الحكم.

وحاجة الإنسان الطبيعية الدائمة إلى المطعم والمشرب والملبس والمسكن وأدوات السعي ـ لهذه ولغيرها من المنافع ـ دعته إلى تملّك هذه الأشياء والاستئثار بها دون غيره من الناس لنفسه أولاً، ولأسرته ثانياً؛ لذا اقتضى الحال وجود نظام الأسرة، وهكذا وُجِدَ نظام الملكية الفردية كما وُجِدَ نظام الأسرة، قد أوجدتهما طبيعة الإنسان وطبيعة الأشياء، وسيظل هذا القانون قائماً ما لم تتغيّر طبائع البشر وطبائع الأشياء، ولن تتغير حتى تُبدّل الأرض.

وإذا كانت المبادئ الاشتراكية والشيوعية تحبّذ الملكية الجماعية وتؤثرها على الملكية الفردية، فإنّ حتى غُلاة المعتنقين لهذه المبادئ لم يقولوا بإلغاء الملكية الفردية إلغاءً مطلقاً؛ لأنَ هناك من الملكيات الفردية ما تقتضي الطبيعة البشرية وجودها والمحافظة عليها، فكل إنسان يجب أن يملك طعامه وكساءه ومسكنه وأداة عمله وإلاّ استحالت عليه الحياة.

وقد اقتضى نظام الأسرة ونظام الملكية الفردية الاعتراف بشخصية الفرد وحريته وحقّه في حماية نفسه وأسرته وملكه، ولكن ضعف الفرد وكثرة

حاجاته وقلة وسائله وحاجته إلى التعاون مع غيره دعا إلى تكوين المجتمع.

فوجود الرجل والمرأة وقدرتهما على التناسل وحاجتهما إليه، وحاجة هذا النسل إلى من يعوله حتى يلغ أشُدَّه اقتضى بطبيعته أن يستأثر كل رجل بامرأة معينة، وأن ينسب إلى نفسه من تلده من الأبناء، وهكذا اقتضى وجود الرجل والمرأة وجود نظام الأسرة، وصار هذا النظام أساساً تقوم عليه كل جماعة؛ لأنَّ الجماعة ليست إلاَّ مجموعة من الأفراد، ولا يزال نظام الأسرة حتى في الدول الشيوعية عماد المجتمع، وسيظل كذلك.

ولذلك تكن السرقة اعتداء على نظام الملكية، ولو لم يعاقب عليها لكان لكل امرئ أن يشارك غيره في طعامه وشرابه وكسائه ومسكنه وأداة عمله، وكانت الغلبة للأقوياء، وكان الجوع والعري والحرمان للضعفاء.

فإباحة السرقة معناه الاستغناء عن نظام الملكية الفردية، وعجز الأفراد عن الحصول على ضروريات الحياة، وسقوط الجماعة بعد سقوط أهمَ الدعامات التي قامت عليها.

ومن هنا يكون الزنا اعتداء على نظام الأسرة أيضاً، ولو لم يعاقب عليه لكان لكل امرئ أن يشارك الآخر في امرأته، وأن يدعي من شاء أو يتنصل ممن شاء من الأبناء، ولانتهى الأمر بغلبة الأقوياء وهزيمة الضعفاء وتضييع الأنساب وشقاء الآباء والأبناء، وبالتالي: فإنَّ إباحة الزنا معناها الاستغناء عن نظام الأسرة وهدم الدعامة الأولى من دعائم المجتمع.

كما أنَّ جريمة القذف أيضاً عدوان على نظام الأسرة؛ لأنَّ القذف في الشريعة قاصر على ما يمسَّ الأعراض والنواميس؛ ولأنَّ القذف الماس بالأعراض هو تشكيك في صحة نظام الأسرة. فمن يقذف شخصاً فإنَّما ينسبه لغير أبيه، وبالتالي لغير أسرته، وإذا ضعف الإيمان بنظام الأسرة فقد ضعف

الإيمان بالجماعة نفسها؛ لأنَّ الجماعة تقوم على هذا النظام.

فجرائم القتل والجرح واعتداء من ناحية على حياة الأفراد المكونَين للجماعة، وهي من ناحية أخرى اعتداء على النظام الاجتماعي ونظام الحكم في الجماعة؛ لأنَّ هذه الجرائم تمسّ حياة الأفراد وأبدانهم، والنظام الاجتماعي يقتضي حماية الأفراد وعصمة أنفسهم وأموالهم، كما أنَّ نظام الحكم وُجِدَ لإقامة النظام الاجتماعي وتوفير الأمن للجماعة.

فالتساهل في محاربة هذه الجرائم يؤدي إلى تحكّم الأقوياء في الضعفاء، وصرف الأفراد عن العمل المنتِج، وانصرافهم إلى التنازع والتناحر وابتكار الوسائل لحماية أرواحهم وأنفسهم، وهذا يؤدي بالتالي إلى تفكك الجماعة وانحلالها.

وقد حرصت الشريعة على أن لا تصل الجماعة لهذه الحالة، فقررت عقوبة القصاص في حالة العمد، والدية في حالة الخطأ، وهي عقوبات رادعة القصد منها حماية الأفراد المكوّنين للجماعة، وبثّ الأمن بينهم، وتوفر الطمأنينة في نفوسهم.

وجريمة شرب الخمر تؤدي إلى فقدان الشعور، وإذا فقد شارب الخمر شعوره فقد أصبح على استعداد لارتكاب السرقة والقذف والزنا وغيرها من الجرائم، فضلاً عن أنَّ شرب الخمر يضيّع المال، ويفسد الصحة، ويضعف النسل، ويذهب العقل، والنظام الإسلامي يحرّم شرب الخمر تحريماً قاطعاً، فإتيان هذه الجريمة اعتداء على الجماعة وهدم لنظامها.

وجريمة الحرابة إن اقتصرت على السرقة فهي اعتداء على نظام الملكية الفردية، وإن صحبها القتل، فهي أيضاً اعتداء على حياة الأفراد المكوَنين للجماعة، وإن اقتصرت على ترويع المجني عليهم فهي اعتداء على أمن

الجماعة. والاعتداء على حياة الأشخاص وأمنهم هو اعتداء على النظام الاجتماعي وعلى نظام الحكم؛ لأنّ كل جماعة ملزمة بحماية الأفراد وتوفير الأمن لهم؛ لأنّ ذلك ضروري لبقاء الجماعة، فإذا لم تكن هذه فمعنى ذلك تفكك الجماعة وانحلالها؛ لأنّ الأساس الأول لبقاء الجماعة ـ وهو حماية أفرادها ـ منعدم، ولا يحمي الأفراد ويمنع الاعتداء على حياتهم وأمنهم إلاّ تقرير العقوبة الرادعة على هذا الاعتداء.

هذه الجرائم التي تمسّ كيان المجتمع. وهذا لا يعني أنّ باقي الجرائم لا تمسّ الجماعة من قريب أو بعيد، فإنّ إثبات الشيء لا ينفي ما عداه؛ إذ الواقع أنّ كل جريمة أياً كانت تمسّ الجماعة، ولكننا نستطيع أن نقول: إنّه ليس في الجرائم كلها ما يمسّ الأسس التي يقوم عليها المجتمع مساساً مباشراً مثل الجرائم التي احتفظت لها الشريعة بهذه العقوبات، وإنّ بقية الجرائم إن مسّت مصالح المجتمع فإنّها لا تمسّ الأنظمة التي تقوم عليها الجماعة، وإن مست هذه الأسس فإنّها لا تمسها مساساً مباشراً وخطيراً.

وهكذا كانت الشريعة منطقية وواقعية حين أهملت شخصية الجاني أحياناً في بعض الجرائم التي تمسّ كيان المجتمع، وتتصل بالأسس التي يقوم عليها، وكانت الشريعة منطقية حين ميّزت بين هذه الجرائم من ناحية وبقية الجرائم من ناحية أُخرى؛ لتفاوت الخطورة والآثار في النوعين.

وتكوين الجماعة يقتضي بطبيعة أن يكون للجماعة نظام اجتماعي تقوم الجماعة على مبادئه، ويبيّن حقوق الأفراد وواجباتهم. والنظام الاجتماعي للجماعة يختلف باختلاف الجماعات، فالجماعات الإسلامية نظامها الاجتماعي يقوم على مبادئ الإسلام، والجماعات غير الإسلامية يقوم نظامها الاجتماعي على أساس الاشتراكية أو الرأسمالية أو الشيوعية أو غير ذلك من

الأنظمة الاجتماعية.

كذلك اقتضى تكوين الجماعة أن يقوم فيها نظام للحكم يدبّر شؤونها، ويسهر على مصالحها ونظامها الاجتماعي، ويوفر الأمن لها في الداخل والخارج. ونظام الحكم يختلف باختلاف البلاد، ففي بعض البلدان يكون جمهورياً وفي بعضها ملكياً، وغيرها، مع غضّ النظر عن صحتها وسقمها. وهكذا أُجِدَ نظام الحكم، وكان وجوده نتيجة ضرورية لوجود الجماعة نفسها.

والبغي: اعتداء على نظام الحكم المشروع في الجماعة؛ لأنّ جريمة البغي تعني الخروج على الحكام العدول ومعصيتهم، أو تعني طلب تغييرهم أو تغيير نظام الحكم المشروع والعادل نفسه، وإباحة مثل هذه الجريمة يؤدي إلى إشاعة الخلاف والاضطراب في صفوف الجماعة، ويقسّمها شيعاً وأحزاباً تتقاتل وتتناحر في سبيل الحكم، كما يؤدي إلى اختلال الأمن والنظام وسقوط الجماعة وانحطاطها.

هذه هي الدعائم الأربعة التي يقوم عليها كيان المجتمع، والتي كل واحد منها يمسّ المجتمع في أصل وجوده، ويهدم أهمّ مقوماته، ولذلك حرصت الشريعة الإسلامية على أن تحمي هذه الدعائم والنظم من كل اعتداء؛ لأنّ في حمايتها بقاء الجماعة وقوتها للبقاء، والذي هو الآخر حماية للإنسان وحقوقه الإنسانيّة في الكرامة والأمن والعيش الرغيد، والأمر بالعكس في التهاون بها؛ لأنّ التهاون في إحاطتها وحمايتها يؤدّي إلى انحلال الجماعة وسقوطها الذي هو آخر انحلال وسقوط للإنسان نفسه.

وأنت ترى مّما تقدّم أنّ الإنسان والمجتمع الإنساني وحريّته وأمنه ورقيّه هو الهدف المتطور من نظام العقوبات، وليس التشفّي أو الانتقام كما قد يزعمه بعض خصوم الإسلام.



الفصل الخامس

مظاهر الكرامة الإنسانية في الإسلام

خصائص عقوبات الإسلام

إنّ الشريعة على الرغم من الاتفاق الظاهر بينها وبين القوانين الوضعية في الحكمة من التشريع الحقوقي وأصل الغرض من وضع العقوبات والروادع تختلف عن القوانين الوضعية بعدّة وجوه ومميزات، ولعلّ من أهمّ خصائصها التي لم تحظَ بها القوانين الوضعية رغم تطور الأنظمة التي تعمل بها اليوم هي أمور:

الأول: الأخلاق

تعتبر الشريعة الإسلاميّة الأخلاق الفاضلة من أولى الدعائم التي يقوم عليها المجتمع؛ لهذا فهي تحرص على حماية الأخلاق وتشدّد في هذه الحماية بحيث تكاد تعاقب على العديد من الأفعال التي تمسّ الأخلاق.

أمّا القوانين الوضعية فتكاد تهمل المسائل الأخلاقية إهمالاً تاماً، ولا تعتني بها إلاّ إذا أصاب ضررها المباشر الأفراد، أو الأمن، أو النظام العام، فلا تعاقب القوانين الوضعيّة مثلاً على الزنا إلاّ إذا أكره أحد الطرفين الآخر، أو كان الزنا بغير رضاه رضاءً تاماً؛ لأنّ الزنا في هاتين الحالتين يمسّ ضرره المباشر الأفراد، كما يمسّ الأمن العام، أمّا الشريعة فتعاقب على الزنا في كل الأحوال والصور؛ لأنّها تعتبر الزنا جريمة تمسّ الأخلاق فضلاً عن حقّ الله سبحانه، وإذا فسدت الأخلاق فقد فسدت الجماعة وأصابها الانحلال.

وأكثر القوانين الوضعية لا تعاقب على شرب الخمر، ولا تعاقب على السكر لذاته، وإنّما بعضها تعاقب السكران إذا وجد في الطريق العام في حالة

سكر بيّن، وفي أغلب الأحوال يترك ولا يعاقب.

فالعقاب على وجوده في حالة سكر بيّن في الطريق العام؛ لأنّ وجوده في هذه الحال قد يعرض الناس لأذاه واعتدائه، وليس العقاب على السكر لذاته باعتباره رذيلة ومعصية قبيحة، ولا على شرب الخمر باعتبار أنّ شربها مضرّ بالصحّة، ومتلف للمال، ومفسد لأخلاق والقيم الاجتماعية.

أمّا الشريعة فتعاقب على مجرّد شرب الخمر ولو لم يسكر منها الشارب، بل ولا تبيح للإنسان المسلم بيعها أو شراءها، ولو اشتراها فإنّها لا تدخل في ضمن الملكيّة؛ لأنّها فاقدة لقابليّة الملكيّة بالنسبة للمسلم. كلّ ذلك لأنّها تنظر إلى الجريمة من الوجهة الخلقيّة التي تتّسع كما نعلم لشتّى المناحي والاعتبارات. فإذا حفظت الأخلاق فقد حفظت الصحّة والأعراض والأموال والدماء، وحفظ الأمن والنظام.

والعلّة في اهتمام الشريعة بالأخلاق على هذا الوجه هي أنّها تقوم على الدين، وإنّ الدين يأمر بمحاسن الأخلاق، ويحثّ على الفضائل، ويهدف إلى تكوين الجماعة الصالحة الخيّرة، ولمّا كان الدين لا يقبل التغيير والتبديل، ولا الزيادة والنقص، فمعنى ذلك أنّ الشريعة ستظلّ ما بقي المجتمع الإنساني حريصة على حماية الأخلاق، آخذة بالشدّة من يحاول العبث بها.

والعلّة في استهانة القوانين الوضعية بالأخلاق أنّ هذه القوانين لا تقوم على أساس الدين، وإنّما تقوم على أساس الرغبات وما تعرف الناس عليه من عادات وتقاليد.

والقواعد القانونيّة الوضعيّة يضعها عادة الأفراد المتميّزون في المجتمع بالاشتراك مع الحكّام، وهم عادة يتأثرون حين وضعها بأهوائهم، وضعفهم البشري، ونزعاتهم الطبيعيّة الداعية إلى التحلّل من القيود. كذلك فإنّ هذه

القواعد قابلة للتغيير والتبديل بحسب أهواء القائمين على أمر الجماعة، فكان من الطبيعي أن تهمل القوانين الوضعيّة المسائل الأخلاقية شيئاً فشيئاً، وربَما سيأتي وقت تصبح فيه الإباحيّة هي القاعدة، والأخلاق الفاضلة هي الاستثناء. وربّما وصلت بعض البلاد التي تطبّق القوانين الوضعيّة إلى هذا الحدّ من الانحلال.

ويترتب على هذا الفرق بين الشريعة والقوانين الوضعيّة أنّ السمات الأخلاقيّة تزداد وتنمو ويتسع مداها في البلاد التي تطبق الشريعة حتى ارتفع مستوى الأخلاق والقيم الروحية إلى أعلى درجاته في هذه البلاد.

أمّا البلاد التي تطبق القوانين الوضعيّة فإنّ مستوى الأخلاق فيها ينحطّ إلى أدنى دركاته، وترتفع القيم الماديّة بينما تنحطّ القيم الروحية، وتتفشى الإباحية البهيمية، وتنكمش الإنسانية، وتقل الأفعال التي تعتبر جرائم أخلاقية في القانون الوضعي حتى لتكاد تنعدم.

الثاني: الدين

إنّ مصدر العقوبات الشرعية هو الله تعالى؛ لأنّها تقوم على الدين، والدين من عند الله العالم المحيط بالمصالح والمفاسد والمنافع والمضار، ويترتب على كون الشريعة من الله نتيجتان هامّتان:

١ ـ ثبات القواعد الشرعية واستمرارها وإن تغيّر الحكام أو اختلفت أنظمة الحكم، فلا فرق بين أن تكون الهيئة الحاكمة محافظة أو غيرها، ولا فرق بين أن يكون نظام الحكم جمهورياً أو مليكاً، فإنّ ذلك لن يؤثر على ثبات القواعد الشرعية في شيء؛ لأنّ القواعد الشرعية لا ترتبط بالهيئة الحاكمة ولا بنظام الحكم تقنياً وإن ارتبطت تنفيذاً. وإنّما ترتبط بالدين الإسلامي الذي لا يتغيّر

ولا يتبدّل والذي يؤمن به الحاكم والمحكوم، وليس الأمر كذلك في القوانين الوضعية التي يضعها الحاكم لحماية المبادئ التي يعتنقونها، وخدمة الأنظمة التي يقيمونها، فإنّ هذه القوانين عرضة للتغيير المستمر، ومن طبيعتها عدم الاستقرار، ويكفي أن تتغير الهيئة الحاكمة أو يتغير النظام القائم لتغيير القوانين وتنقلب الأوضاع.

ولذا قد نرى مجتمعاً يختلف رأيه زماناً عن زمان، فيُحرّم شيئاً في زمان ثم يعود فيحلّله. كما قد نرى مجتمعاً يختلف عن المجتمع الآخر، فهذا يجوّز ما يمنعه الآخر، وربما شدّد المنع، فمثلاً: استعمال المواد المخدرة مباح في بعض ولايات أميركا، وممنوع أشدّ المنع في بعض الولايات الأخرى، مع أنّ جميع الولايات في إطار واحد للدولة المتّحدة سياسياً وقانونياً.

٢ - احترام القواعد الشرعيّة احتراماً تاماً بحيث يستوي في هذا الفريق الحاكم والفريق المحكوم؛ لأنّ كليهما يعتقد أنّها من عند الله، وأنّها واجبة الاحترام، وهذا الاعتقاد بالذات يحمل الأفراد على طاعة القواعد الشرعية؛ لأنّ الطاعة تقربهم من الله سبحانه طبقاً لقواعد الدين الإسلامي؛ ولأنّ العصيان يؤدّي إلى العقوبة في الدنيا وإلى ما هو أكثر من عقوبة الدنيا في الآخرة.

فنسبة الشريعة إلى الله سبحانه أدّت إلى احترام الأفراد لها وطاعتها، وكلّ شريعة في العالم تقدّر قيمتها بقدر ما لها في نفوس الأفراد من طاعة واحترام، وليس في العالم اليوم شريعة تداني الشريعة الإسلامية في هذا. ولا شكّ أنّه كلّما ازداد احترام الأفراد المسلمين لشريعتهم وزادت طاعتهم لها استقرت أمورهم، وحسنت أحوالهم، وتفرّغوا لشؤونهم الدنيوية بلا عصيان أو تجاهل أو نكران للأوامر والنواهي الشرعية.

والقصة التالية قد تدلّ بوضوح على مدى قدرة الإسلام على نفي الجرائم، حتى أنّ بعض قضاة الحكومة نسوا الحدود الشرعية لقلة وقوع الجرائم أو ندرتها في بعض الفترات، فمثلاً:

في عهد المعتصم العباسي حيث كان ـ المعتصم ـ جالساً على أريكة الحكم في مجلس ضخم كبير يضمّ كبار العلماء والفقهاء ومن بينهم الإمام محمد بن علي الجوادﷺ وهو على أبواب العقد الثاني من عمره الشريف... في مثل هذا المجلس جاءوا بسارق ثبتت عليه الإدانة بالسرقة، وبعد ما تمّ الثبوت الشرعي لدى المعتصم بشأن إدانته بجريمة السرقة توجّه المعتصم إلى الفقهاء المحدقين به يستفسرهم عن حكم السارق، فأجمع الكل على أنّ حكمه أن تقطع يده لقوله تعالى:

﴿وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا جَزَاءً بِمَا كَسَبَا﴾[1].

لكنّهم اختلفوا في أنّ اليد من أين تقطع؟ فقال بعض الفقهاء ومنهم أبو داود: تقطع يده من الكرسوع ـ أي الزند ـ لقوله تعالى في آية التيمّم:

﴿فَامْسَحُوا بِوُجُوهِكُمْ وَأَيْدِيكُمْ﴾[2].

فأطلق القرآن كلمة الأيدي وأراد بها الزند، قال آخرون من الفقهاء: بل تقطع يده من المرفق لقوله تعالى في

---

(١) المائدة: الآية ٣٨.

(٢) النساء: الآية ٤٣.

آية الوضوء:

﴿فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ﴾[1].

فأطلق القرآن كلمة الأيدي وأراد بها من المرفق. هذا كلّه والإمام محمد بن علي الجوادﷺ لزم جانب الصمت ولم يتكلم بشيء ولم يؤيد واحداً من هذه الآراء. فتطلّع المعتصم إلى رأي ثالث عند الإمامﷺ حيث لم يؤيد هذه الأقوال، وتوجه إلى الإمام قائلاً: ماذا تقول أنت يا ابن العمَ؟ الإمامﷺ: قالوا، وسمعت!! المعتصم: لابد أن تقول رأيك، أي شيء عندك؟ الإمامﷺ: إن كان لابد من ذلك فإنّهم أخطأوا فيه السنّة، فإنّ القطع يجب أن يكون من مفصل أصول الأصابع ويترك له الكف.

المعتصم: ولِمَ؟ الإمامﷺ: لقول رسول اللهﷺ السجود على سبعة أعضاء: الوجه، اليدين، والركبتين، وإبهامي الرجلين. فإذا قُطعت يده من الكرسوع، أو المرفق لم تبق له يد يسجد عليها، وقال الله تبارك وتعالى:

﴿وَأَنَّ الْمَسَاجِدَ لِلَّهِ﴾[2].

يعني به هذه الأعضاء السبعة

﴿فَلَا تَدْعُوا مَعَ اللَّهِ أَحَداً﴾[3].

وما كان لله لم يقطع. فأعجب المعتصم ذلك، فأمر

---

(١) المائدة: الآية ٦.

(٢) الجن: الآية ١٨.

(٣) الجن: الآية ١٨.

بقطع يد السارق من مفصل الأصابع دون الكفّ[1].

وما قلّة السرقات إلاّ دليلاً واضحاً على أنّ المجتمع المسلم كان ملتزماً بالقانون، ومؤمناً بمبادئه، فيطبقه بحذافيره حتى لو لم تطبقه الدولة، والأمثلة على ذلك كثيرة.

فهذا أحد المسلمين حينما يرى الرجل يحمل آلات القمار يقول له: ولمن هذا؟ فيقال له: للأمير. فيكسرها ويقول: القمار حرام، وأنا مسلم يجب عليّ كسر آلاته ممن كان ولمن كان.

وهذا الوليد حينما مزّق القرآن حاصره المسلمون، وقتلوه، وقطعوا رأسه وعلّقوه، فكتبوا عليه: هذا جزاء مَنْ مزّق القرآن. مع أنّ الوليد كان ذلك اليوم إمبراطوراً يحكم نصف العالم تقريباً[2].

وهذا رجل آخر من المسلمين في الشام رأى قِرَباً محمّلة على الجمال فسأل عمّا فيها فقيل: إنّها خمر. فحمل عليها ومزّقها وخرقها بسكّينه، وأراق ما فيها من خمر، وحينما قيل له: إنّها لمعاوية بن أبي سفيان. قال بلهجة شديدة فلتكن[3].

هكذا كان يحترم المسلمون شريعة الإسلام، وهكذا يخضعون لأوامرها ونواهيها؛ لأنّها مجرّدة عن زلل البشر وعجزهم ونقصهم وأغراضهم، بل هي شريعة تنسب لله تعالى المنزّه من كل نقص وشهوة؛ ولذا يحترمها الجميع بالرغبة والولاء، فلا يرتكبون العصيان، ومن جهة أخرى يحفظون احترامها

---

(١) السياسة من واقع الإسلام: ص٢٤٠ ـ ٢٤٢، وانظر وسائل الشيعة ج٢٨ / ص٢٥٢ ـ ٢٥٣/ح٣٤٦٩٠، باب ٤ من أبواب السرقة.

(٢) السياسة من واقع الإسلام: ص٤٠٣ ـ ٤٠٤.

(٣) السياسية من واقع الإسلام: ص٤٠٤.

وكرامتها بالنسبة للآخرين، بحيث يردعون من يتجاوزها ولم يحترمها حتى لو كان الحاكم نفسه ذو الهيبة والسلطان.

ولذلك لو نظرت إلى الدولة الإسلامية الكبيرة منذ البعثة النبوية وبعدها بحوالي قرنين من الزمان وكانت يومذاك شاسعة جداً ـ لرأيت التأريخ يسجّل سرقات قليلة، أو تجاوزات قليلة على القوانين والأحكام الإلهية في هذه الدولة الواسعة، بينما ترى أميركا اليوم كمثال لأثر القوانين الوضعيّة وضياع الإنسان فيها ـ وهي تدّعي لنفسها أنّها من الدول الحضارية الفائقة في حضارتها ـ تستنجد العالم في كيفيّة مكافحة هذا الخطر المحدق لخلاصها من ستّة ملايين لصّ في ظرف خمسة وعشرين عاماً.

فكم الفرق بين دولة الإسلام التي استمرّت مائتي سنة والسرقات فيها قليلة جداً بالرغم من سعة مساحتها، وبين أميركا في ربع قرن وستّة ملايين لصّ مع صغر مساحتها.

ونشر في الآونة الأخيرة تقرير مرعب عن نسبة الجرائم في أميركا المعاصرة المتحضّرة، وكان كما يلي: في أميركا يقع كلّ عام:

١ ـ سبعة عشر ألفاً ومائتان وثمانون جريمة قتل.

٢ ـ سبعة وسبعون ألفاً وسبعمائة وستّون جريمة اغتصاب فتاة أو ولد أو امرأة.

٣ ـ واحد وخمسون ألفاً وثمنمائة وأربعون جريمة سرقة بمختلف أشكالها من سرقة بنوك، ومحلات تجارية، وبيوت وأفراد وغيرها.

وذلك يعني: أنّ في كل ساعة تمضي على أميركا يقع فيها أكثر من سبع عشرة جريمة، بنسبة أكثر من جريمتي قتل، وتسع جرائم اغتصاب، وست جرائم سرقة، هذا بالنسبة إلى هذه الجرائم الثلاث. أمّا غيرها من سائر الجرائم

فيمكن تعدادها في كلّ عام بعشرات الملايين كما تشهد به دور المحاكم ومخافر الشرطة وأجهزة الأمن وغيرها[1]. هذا هو شأن الشريعة وما يترتب على نسبتها لله جلّ شأنه.

أمّا القوانين الوضعية فهي من صنع الفئة الحاكمة، وهي حين تضعها تراعي مصلحتها دون غيرها من الفئات في الأغلب، وتحاول أن تحمي بالقوانين أشخاص رجالها والمبادئ التي يعتنقونها والأنظمة التي يقيمونها، فإذا ما ذهبت هذه الفئة وجاء غيرها تغيرت القوانين لتحمي الفئة الجديدة والمبادئ الجديدة والأنظمة التي يقوم عليها الحكم.

وهي لا تفتأ تتغير وتتبدل بين حين وآخر، وهذا يؤدي إلى عدم احترام القانون، وإلى ذهاب سطوته من النفوس، بل إلى عدم الاكتراث به، حتى لقد أصبحنا اليوم نرى بعض الأحزاب المعارضة تحرّض أنصارها على الاستهانة بالقانون والخروج على أحكامه؛ لتصل على أشلائه إلى أغراضها.

وما على الأحزاب المعارضة وأصحاب الدعوات الجديدة أو الدعوات الهدّامة من حرج فيما يدعون إليه ما داموا يرون أنّ القانون من صنع أفراد مثلهم، وأنّه وضع لحماية أناس ليسوا خيراً منهم، أو أنظمة هي شرّ في نظرهم.

ولعل فيما هو حادث اليوم في البلاد الأوربية أو البلاد التابعة لها في العالم المتأخر من تبدل الأنظمة والحكام وشكل الحكومات الدليل المقنع على زوال سطوة القانون من نفوس الأفراد، ولو استمر الحال على هذا لذهبت قيمة القوانين الوضعية، وأصبحت لا تساوي أكثر من الورق الذي كتبت عليه.

---

(١) السياسة من واقع الإسلام: ص٢٣٩ ـ ٢٤٠.

وليس الغرض من الشريعة خدمة فرد أو هيئة أو جنس أو نظام معين، وإنّما وجدت الشريعة لخدمة بني الإنسان كافة على اختلاف ألوانهم وألسنتهم وعناصرهم، كما وجدت لإقرار التعارف والتعاون والعدالة بينهم، ولتيسير أُمورهم، فنسبتها إلى الله لا تفيده جل شأنه؛ لأنّه غني عن خلقه، وإنّما تفيد هذا المجتمع الضال الهداية والاستقرار، وتعود عليه بالاطمئنان والثقة، وتؤدي به إلى الحياة الطيبة القائمة على المحبّة والإيثار والحرية والعدالة.

الثالث: الرحمة والإحسان

تطبق قوانين الشرع وفق الرحمة والإحسان، فهي لم تشرع للانتقام والتشفّي، بل للعلاج والتحرير والإنقاذ من الفساد الاجتماعي؛ لأنّ الإسلام يراعي جانب الإنسانية والوجدان والشعور والعاطفة الحسنة والرأفة بالمجتمع في إقامة حدوده وروادعه الاجتماعية؛ ولذا من الأمور المشهودة في العقوبات الإسلامية أنّها تطبق وفق المحبة والإحسان في أغلب الأحيان، لا في جوانب الحديّة التامة وأخذ الحدود بكاملها؛ إذ لو رأى الحاكم الإسلامي طبق قواعد الأهم والمهم العفو عن المجرم لعفا وخلّى سبيله، كما في أحداث كثيرة وقعت في هذا البعد حسب بعض الشروط المذكورة في الفقه.

فإنّ المجرم مع استحقاقه للعقاب إلاّ أنّ الحاكم المسلم يعفو عنه رأفة ورحمة وترشيداً؛ لأنّ غرض الإسلام من العقاب ليس التلذّذ والانتقام وحبّ الدماء وهتك الأعراض والأموال، بل غرضه الهداية والصلاح؛ ولذلك يراعي أقرب الطرق لهداية الناس في تطبيق الأحكام فينهجها ولو بالعفو عن المجرمين.

ومن عظيم عفو القانون الإسلامي عفو الرسول الأعظمﷺ عن أهل مكة ـ أهل الشرك والكفر، أهل الجحود والعصبية، أهل الفساد والظلم، أهل

القسوة والغلظة ـ الذين قتلوا أصحابه وأنصاره وأقرباءه في الحروب، والذين أخرجوه من مسقط رأسه الشريف، وبلد الله وبلد آبائه ومحلّ عبادته، والذين عذّبوا المهاجرين بأنواع التعذيب، وقتلوا العديد منهم، والذين تآمروا على قتله عدّة مرّات، والذين مارسوا مع النبيّ ﷺ وأنصاره كلّ أنواع المظالم والفضاضة.

هؤلاء جاءهم النبي ﷺ فاتحاً منتصراً عليهم، أترى ماذا كان يفعل إنسان آخر في موقع النبي ﷺ؟ إنّه بلا شكّ كان يقيم مجزرة رهيبة، ويأخذ بحقّه من هؤلاء الظالمين، فالموجودون هم الظالمون أنفسهم لا أبناؤهم.

أبو سفيان هند وأضرابهما من الرجال والنساء. وبالفعل حمل الراية سعد بن عبادة زعيم الأنصار وجعل يطوف في طرقات مكّة ويهزّ الراية وينادي:

اليوم يوم الملحمة   اليوم تسبى الحرمة[1]

يقصد بذلك سنكثر من القتل في مكّة حتى تتراكم جثث القتلى بعضها على بعض، وسنسبي نساء مكّة سبي الكفّار المحاربين. لكن رسول الله ﷺ رسول الرحمة والعفو والإحسان، رسول الإنسانيّة أبى ذلك أشدّ الإباء، وسجّل نقطة مشرقة في تأريخ الإسلام والإنسانيّة، فأمر الصحابي المنادي بالقفول، وأمر عليّاً عليه السلام بحمل الراية وأن يدخل بها إدخالاً رفيعاً، وأن ينادي في أهل مكّة بلطف ولين بعكس ذلك النداء، ونادى عليّ عليه السلام في طرقات مكّة وهو يكرّر النداء:

---

(١) بحار الأنوار: ج٢١ / ص١٠٥، باب ٢٦ فتح مكّة.

اليــــوم يــــوم المرحمـــــة   اليـــوم تصـــان الحرمـــة[١]

ثـم جمـع النبي ﷺ أهـل مكـة فنـادى فيهم: «ما تقولـون إنّي فاعل بكـم؟ قالوا: خيراً: أخ كريـم وابن عـمّ كريـم». فقال ﷺ: «أقول لكـم كما قال أخي يوسف:

﴿قَالَ لَا تَثْرِيبَ عَلَيْكُمُ﴾[٢]».

ثم قال: «اذهبوا فأنتم الطلقاء»[٣] ثم قال ﷺ: «أيها الناس من قال لا إله إلاّ الله فهو آمن، ومن دخل الكعبة فهو آمن، ومن أغلق بابه وكفّ يده فهو آمن، ومن ألقى سلاحه فهو آمن، ومن دخل دار أبي سفيان فهو آمن، ومن دخل دار حكيم بن حزام فهو آمن»[٤] وهما من رؤوس الشرك أسلما يوم فتح مكّة.

فالعفو عندما تستوجبه المصالح التي تكون أهمّ من غيرها أحياناً وحسب بعض الشروط ينقض به حكم العقوبة، فإنّ العفو من حكم الله، والتعزير أو الحدّ من حكم الله، وحكم الله الأهمّ يتقدّم على حكم الله المهمّ.

وبهذه السماحة واللطف يستبقي الإسلام على المسلمين، ويعمّق إيمانه، ويؤلّف قلوب غير المسلمين.

وسياسة الإسلام الرحيمة لم تستظهرها في عفو الرسول وأمير المؤمنين ﷺ فقط، بل إنّك لتجد أحكام العقوبات الشرعية وفروعها وجزئياتها كلّها تنبض بالرحمة والرأفة الإنسانية بهذا الإنسان العاجز المرتكب للذنوب

---

(١) بحار الأنوار: ج٢١ / ص١٠٥، باب ٢٦ فتح مكّة.

(٢) يوسف: الآية ٩٢.

(٣) بحار الأنوار: ج٢١ / ص١٣٢، باب ٢٦ فتح مكّة.

(٤) بحار الأنوار: ج٢١ / ص١٠٤، باب ٢٦ فتح مكّة.

والأخطاء.

فهذا أمير المؤمنين(عليه السلام) يعزل أبا الأسود الدؤلي عن القضاء، وعندما سأله لم عزلتني وما خنت ولا جنيت؟

أجابه(عليه السلام): إنّي رأيت كلامك يعلو كلام خصمك[1]!!

والمديون الذي لا يجد لنفسه حيلة ولا قدرة على أداء دينه فإنّ إمام المسلمين يؤدي عنه دينه، ويطلقه منشرحاً يمارس أعماله بوجه منفتح وكرامة مصانة ونفس حرّة.

فهذا أحدهم يسأل الإمام (عليه السلام) ويقول: جعلت فداك إنّ الله عزّ وجلّ يقول: ﴿وَإِنْ كَانَ ذُو عُسْرَةٍ فَنَظِرَةٌ إِلَى مَيْسَرَةٍ﴾[2].

أخبرني عن هذه النظرة التي ذكرها الله عزّ وجلّ في كتابه لها حدّ يعرف إذا صار هذا المعسر إليه لابدّ له من أن ينتظر، وقد أخذ مال هذا الرجل، وأنفقه على عياله، وليس له غلة ينتظر إدراكها، ولا دين ينتظر محلّه، ولا مال غائب ينتظر قدومه؟ قال(عليه السلام): نعم، ينتظر بقدر ما ينتهي خبره إلى الإمام، فيقضي عنه ما عليه من الدين من سهم الغارمين[3].

وإذا لم يكن الإمام موجوداً ولا بيت المال فإنّه يترك وشأنه، وإذا أمر بالتكسّب أو استعمل فإنّه يعطى ما يكفي مؤنته ومؤنة عياله الواجب نفقتهم بالمعروف، ويصرف الزائد فقط في الدين؛ وذلك لأهمّيّة الصرف على نفسه وعياله على الدين؛ إذ لا شكّ أنّ كلاً من أداء الدين وحفظ النفس والعيال والإنفاق عليهم واجب ولكن حيث إنّ الثاني أكثر أهميّة لذا يقدّم.

---

(١) مستدرك الوسائل: ج١٧ / ص٣٥٩، ح٢١٥٨١، باب ١١ من كتاب القضاء.

(٢) البقرة: الآية ٢٨٠.

(٣) وسائل الشيعة: ج١٨ / ٣٣٦ / ح٢٣٧٩٦، باب ٩ من أبواب الدَّين والقرض.

ومن عفو أمير المؤمنين عليه السلام أنه بعث إلى بشر بن عطّار التميمي في كلام بلغه فمرّ به رسول أمير المؤمنين عليه السلام في بني أسد وأخذه، فقام إليه نعيم بن دجاجة الأسدي فأفلته، فبعث أمير المؤمنين عليه السلام فأتوه به، وأمر به أن يضرب. فقال له نعيم: أما والله إنّ المقام معك لذلّ وإن فراقك لكفر. قال: فلمّا سمع ذلك منه قال له: «يا نعيم، قد عفونا عنك، إنّ الله عز وجلّ يقول:

﴿ادْفَعْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ السَّيِّئَةَ﴾[1].

أمّا قولك: إنّ المقام معك لذلّ فسيّئة اكتسبتها، وأمّا قولك: إنّ فراقك لكفر فحسنة اكتسبتها، فهذه بهذه»[2].

وكذلك كان عليّ عليه السلام إذا أخذ أسيراً في حروب الشام أخذ سلاحه ودابّته، واستحلفه أن لا يعين عليه[3].

مظاهر الرحمة

كان الإسلام حتى في الحدود الشديدة التي وضعها على بعض المجرمين يراعي جانب العطف والمحبّة والرحمة، ويتجنّب القسوة والشدّة والجفاء الإنساني، فتراه يترك جلد الزاني الجاهل أو المكرَه أو المجنون والصغير، ويرفع عنه الحدّ؛ لأنّ الحدّ فقط يثبت على العالم بالموضوع والحكم، والعامد على الفعل، فالمكرَه والناسي والجاهل والمضطرّ والغافل لو زنى ليس عليه حدّ، وكذا في سائر الجنايات.

---

(١) المؤمنون: الآية ٩٦.

(٢) الكافي: ج٧ / ص٢٦٨ / ح٤٠.

(٣) مناقب آل أبي طالب: ج٢ / ص١١٤.

فقد قال أبو جعفر عليه السلام: «لو وجدت رجلاً من العجم[١] أقرّ بجملة الإسلام لم يأته شيء من التفسير زنى أو سرق أو شرب خمراً لم أقم عليه الحدّ إذا جهله، إلا أنّ تقوم عليه بيّنة أنّه قد أقرّ بذلك وعرفه»[٢].

وكذلك إذا تاب العاصي قبل قيام البيّنة عليه يسقط الحدّ المتعلّق بحقوق الله تعالى؛ لأنّ التوبة تسقط الذنب، فلا يبقى ذنب حتى يجري عليه الحدّ، بلا فرق سواء كان جلداً أو قتلاً أو غيرهما.

وحتى في إثبات التوبة لا يكلّف الإنسان أكثر من ادعائه بنفسه؛ لأنّه من قبيل مالا يعرف إلاّ من قبله. فلو فرع إلى الإمام وادّعى أنّه تاب قبل ذلك واحتمل في حقّه كفى في سقوط الحد عنه.

فقد روى جميل ـ وهو من أصحاب الإجماع ـ عن رجل، عن أحدهما عليهما السلام في رجل سرق أو شرب الخمر أو زنى فلم يعلم ذلك منه، ولم يؤخذ حتى تاب وصلح، فقال: «إذا صلح وعرف منه أمر جميل لم يقم عليه الحدّ»[٣].

وكذلك في رواية عن أمير المؤمنين عليه السلام في حديث الزاني الذي أقرّ أربع مرات بالزنا أنّه عليه السلام قال لقنبر: «احتفظ به» ثم غضب وقال: «ما أقبح بالرجل منكم أن يأتي بعض هذه الفواحش فيفضح نفسه على رؤوس الملأ، أفلا تاب

---

(١) العجم: أي غير العرب، ويطلق العجمي على كل ما لا يعرف اللغة العربية أو لا يتكلّم بها، ولعلّ قوله عليه السلام يشير إلى أنّ العجم حيث لا يعرفون العربية فربّما لا يعرفون نصوص الآيات الصريحة في حرمة السرقة وشرب الخمر والزنا ونحوها.

(٢) الكافي: ج٧ / ص٢٤٩ / ح٢.

(٣) الكافي: ج٧ / ص٢٥٠ / ح١؛ ووسائل الشيعة: ج٢٨ / ص٣٦ ـ ٣٧ / ح٣٤١٥٦، باب ١٦ من أبواب مقدمات الحدود وأحكامها العامّة.

في بيته. فوالله لتوبته فيما بينه وبين الله أفضل من إقامتي عليه الحدّ»[١].

والمرأة الحامل لا يقام عليها الحدّ حتى تضع حملها، والمرضعة والمريضة والمستحاضة، وهكذا المذنب الذي ارتكب جناية والتجأ إلى الحرم مهما كان حدّه حتى القصاص؛ لأنّ الله تعالى جعله أمناً وسلاماً للناس.

﴿وَمَنْ دَخَلَهُ كَانَ آمِناً﴾[٢].

وحتى لو أردنا إقامة الحدّ فإنّه لا يقام في شدة البرد ولا شدّة الحرّ، فإنّ المجلود مثلاً في البرد الشديد يخشى عليه الهلاك، أو الزيادة على ما يستلزمه الحدّ من الأذى والمرض، والعقوبة يجب أن تكون بقدر الاستحقاق لا أكثر. والواجب حفظ الإنسان الذي لزم عليه حدّ أو قصاص من التلف ومن السراية؛ لأنّ حفظ النفس واجب، ويحرم التعدي، ولو زاد الجلّاد بما يوجب الضرر الزائد على الجاني فإنّه من اللازم الاقتصاص منه.

فقد روي أنّ أمير المؤمنين عليه السلام أمر قنبر أن يضرب رجلاً [حدّاً] فغلط قنبر فزاد ثلاثة أسواط، فأقاد علي عليه السلام الرجل المضروب من قنبر، فجلده ثلاثة أسواط[٣].

فالغرض هو العلاج لا الاستبداد والقهر والغلبة، والعلاج يكون بقدر استحقاقه لا أكثر ، وإلاّ استوجب العقاب هو أيضاً؛ لأنه خرج عن كونه قصاصا وعقاباً إلى ظلم وتعدّ وإجارة على حقّ الآخرين.

وهذا موقف آخر عن أبي عبد الله عليه السلام حيث قال:

---

(١) الكافي: ج٧ / ص١٨٨ / ح٣؛ ووسائل الشيعة: ج٢٨ / ص٣٦ / ح٣٤١٥٥، باب ١٦ من أبواب مقدّمات الحدود وأحكامها العامّة.

(٢) آل عمران: الآية ٩٧.

(٣) مستدرك الوسائل: ج١٨ / ص١٠ / ح٢١٨٤٩، باب ٣ من كتاب الحدود والتعزيرات .

كانت امرأة تؤتى فبلغ ذلك عمر، فبعث إليها فروّعها، وأمر أن يجاء بها إليه، ففزعت المرأة فأخذها الطلق، فذهبت إلى بعض الدور فولدت غلاماً، فاستهلّ الغلام ثمّ مات... فقال له بعض جلسائه: يا أمير المؤمنين ما عليك من هذا شيء، وقال بعضهم: وما هذا؟ قال: سلوا أبا الحسن عليه السلام، فقال أبو الحسن عليه السلام: لئن كنتم اجتهدتم ما أصبتم، ولئن كنتم برأيكم قلتم لقد أخطأتم، ثم قال: عليك دية الصبي[١].

وروى الكليني عن الحارث بن حصيرة قال:

مررت بحبشي وهو يستقي بالمدينة وإذا هو أقطع. فقلت له: من قطعك؟ قال: قطعني خير الناس، إنّا أخذنا في سرقة ونحن ثمانية نفر، فذهب بنا إلى علي بن أبي طالب عليه السلام فأقررنا بالسرقة، فقال لنا: تعرفون أنّها حرام؟ قلنا: نعم، فأمر بنا فقطعت أصابعنا من الراحة وخلّيت الإبهام، ثمّ أمر بنا فحبسنا في بيت يطعمنا فيه السمن والعسل حتى برئت أيدينا، ثمّ أمر بنا فأخرجنا وكسانا فأحسن كسوتنا، ثم قال لنا: إن تتوبوا وتصلحوا فهو خير لكم يلحقكم الله بأيديكم في الجنة، وإلا تفعلوا يلحقكم الله بأيديكم في النار[٢].

---

(١) الكافي: ج٧ / ص٣٧٤ / ح١١؛ ووسائل الشيعة: ج٢٩ / ص٢٦٧ ـ ٢٦٨ ح٣٥٥٩٣، باب ٣٠ من أبواب موجبات الضمان.

(٢) الكافي: ج٧ / ص٢٦٤ / ح٢٢؛ وبحار الأنوار: ج٤٠ / ص٣١٤ / ح٨٩.

العفو

ولعلك تجد واحة العفو تنهل بالرحمة والرأفة الإنسانية عندما تسمع الأصبغ بن نباتة يقول:

أتى رجل أمير المؤمنين عليه السلام فقال: يا أمير المؤمنين، إنّي زنيت فطهّرني، فأعرض عنه بوجهه، ثم قال له: اجلس فقال: أيعجز أحدكم إذا قارف هذه السيئة أن يستر على نفسه كما ستر الله عليه؟ فقام الرجل فقال: يا أمير المؤمنين، إنّي زنيت فطهّرني فقال: وما دعاك إلى ما قلت؟ قال: طلب الطهارة. قال: وأي طهارة. قال: وأي طهارة أفضل من التوبة ثم أقبل على أصحابه يحدثهم، فقام الرجل فقال: يا أمير المؤمنين، إنّي زنيت فطهّرني. فقال له عليه السلام: أتقرأ شيئاً من القرآن؟ قال: نعم. قال: اقرأ. فقرأ فأصاب، فقال له: أتعرف ما يلزمك من حقوق الله في صلاتك وزكاتك؟ قال: نعم، فسأله فأصاب. فقال له: هل بك مرض يعروك أو تجد وجعاً في رأسك أو بدنك؟ قال: لا. قال: اذهب حتى نسأل عنك في السرّ كما سألناك في العلانية، فإن لم تَعُدْ إلينا لم نطلبك[1].

روى الكافي والتهذيب عن ميثم قال:

أتت امرأة مجحّ أمير المؤمنين عليه السلام فقالت: يا أمير

---

(١) الفقيه: ج٤ / ص٢١ / ح٥١؛ ووسائل الشيعة: ج٢٨ / ص٣٨ / ح٣٤١٥٩، باب ١٦ من أبواب مقدّمات الحدود وأحكامها العامّة.

المؤمنين، إنّي زنيت فطهرني طهّرك الله، فإنّ عذاب الدنيا أيسر من عذاب الآخرة الذي لا ينقطع، فقال لها عليه السلام: ممّ أطهّرك؟ فقالت: إنّي زنيت، فقال لها: أوذات بعل أنت أم غير ذلك؟ فقالت: بل ذات بعل، فقال لها: أفحاضراً كان بعلك إذ فعلت أم غائباً كان عنك؟ فقالت: بل حاضراً، فقال لها: انطلقي فضعي ما في بطنك ثم أتيني أطهرك، فلمّا ولّت عنه المرأة فصارت حيث لا تسمع كلامه قال: اللهم إنّها شهادة. فلم تلبث أن أتته فقالت: قد وضعت فطهّرني، قال: فتجاهل عليها، فقال: أطهّرك يا أمة الله ممّاذا؟ فقالت: إنّي زنيت فطهّرني... قال: فانطلقي وارضعيه حولين كاملين كما أمرك الله، قال: فانصرفت المرأة... فلمّا مضى حولان أتت المرأة فقالت: قد أرضعته حولين فطهّرني يا أمير المؤمنين، فتجاهل عليها وقال: أطهّرك ممّاذا؟ فقالت: إنّي زنيت فطهّرني... قال: فانطلقي فاكفليه حتى يعقل أن يأكل ويشرب، ولا يتردّى من سطح، ولا يتهوّر في بئر. قال: فانصرفت وهي تبكي، فلّما ولّت فصارت حيث لا تسمع كلامه قال: اللهمّ إنّها ثلاث شهادات. قال: فاستقبلها عمرو بن حريث المخزومي فقال لها: ما يبكيك يا أمة الله وقد رأيتك تختلفين إلى عليّ عليه السلام تسألينه أن يطهّرك؟ فقالت: إنّي أتيت أمير المؤمنين فسألته أن يطهّرني فقال: اكفلي ولدك حتى يعقل أن يأكل ويشرب، ولا يتردّى من سطح، ولا يتهوّر في بئر، وقد خفت أن يأتي عليّ الموت ولم يطهّرني، فقال لها عمرو بن

حريث: ارجعي إليه فأنا أكفله، فرجعت فأخبرت أمير المؤمنين عليه السلام بقول عمرو، فقال لها أمير المؤمنين عليه السلام وهو متجاهل عليها: ولِمَ يكفل عمرو ولدك؟ فقالت: يا أمير المؤمنين، إنّ زنيت فطهّرني، فقال: وذات بعل أنت إذ فعلت ما فعلت؟ قالت: نعم. قال: أفغائباً كان بعلك إذ فعلت ما فعلت أم حاضراً؟ فقالت: بل حاضراً. قال: فرفع رأسه إلى السماء وقال: اللهم إنّه قد ثبت لك عليها أربع شهادات، وإنّك قد قلت لنبيّك صلى الله عليه وآله فيما أخبرته به من دينك: يا محمّد من عطّل حدّاً من حدودي فقد عاندني، وطلب بذلك مضادّتي اللهم فإنّي غير معطّل حدودك، ولا طالب مضادّتك، ولا مضيّع لأحكامك، بل مطيع لك، ومتّبع سنّة نبيك صلى الله عليه وآله. قال: فنظر إليه عمرو بن حريث وكأنّما الرمان يفقأ في وجهه فلّما رأى ذلك عمرو قال: يا أمير المؤمنين إنّني إنّما أردت أن أكفله إذ ظننت أنّك تحبّ ذلك، فأمّا إذا كرهته فإنّي لست أفعل، فقال أمير المؤمنين عليه السلام: أبَعدَ أربع شهادات بالله؟! لتكفلنّه وأنت صاغر، فصعد أمير المؤمنين عليه السلام المنبر فقال: يا قنبر ناد في الناس الصلاة جامعة، فنادى قنبر في الناس فاجتمعوا حتى غصّ المسجد بأهله، وقام أمير المؤمنين عليه السلام فحمد الله وأثنى عليه ثمّ قال: أيّها الناس، إنّ إمامكم خارج بهذه المرأة إلى هذا الظهر ليقيم عليها الحدّ إن شاء الله، فعزم عليكم أمير المؤمنين لما خرجتم وأنتم متنكّرون، ومعكم أحجاركم لا يتعرّف أحد منكم إلى أحد حتى تنصرفوا

> إلى منازلكم إن شاء الله. قال: ثمّ نزل، فلمّا أصبح الناس بكرة خرج بالمرأة، وخرج الناس متنكرين متلثّمين بعمائمهم وبأرديتهم والحجارة في أرديتهم وفي أكمامهم حتّى انتهى بها والناس معه إلى الظهر بالكوفة، فأمر أن يحفر لها حفيرة ثمّ دفنها فيها[1].

وهذا شخص آخر أقرّ عند رسول الله ﷺ بالزنا فأمر برجمه، فلمّا رموه هرب فلحقه الناس فقتلوه، فقال لهم النبي ﷺ: «فهلاّ تركتموه إذا هرب يذهب؛ فإنّما هو الذي أقرّ على نفسه» وقال لهم: أما لو كان عليّ حاضراً معكم لما ضللتم» ووداه من بيت المال[2].

وقد أمر عمر برجل بمنى محصن فجر بالمدينة أن يرجم، فقال أمير المؤمنين عليه السلام: «لا يجب عليه الرجم لأنّه غائب عن أهله، وأهله في بلد آخر، وإنّما يجب عليه الحدّ». فقال عمر: لا أبقاني الله لمعضلة لم يكن لها أبو الحسن[3].

وجيء بامرأة حامل إلى عمر فسألها فاعترفت بالفجور، فأمر بها أن ترجم، فلقيها عليّ بن أبي طالب عليه السلام فقال:

> ما بال هذه؟ فقالوا: أمر بها عمر أن ترجم، فردّها عليّ عليه السلام فقال: أمرت بها أن ترجم؟ فقال: نعم اعترفت عندي بالفجور، فقال عليه السلام: هذا سلطانك عليها فما سلطانك على ما في بطنها؟! ثمّ قال له عليّ عليه السلام: فلعلّك

---

(١) الكافي: ج٧ / ص١٨٥ - ١٨٧ / ح١؛ تهذيب الأحكام: ج١٠ / ص٩ / ح٢٣.

(٢) انظر الكافي: ج٧ / ص١٨٥ / ح٥.

(٣) بحار الأنوار: ج٤٠ / ص٢٢٦ - ٢٢٧ / ح٦.

انتهرتها أو أخفتها؟ فقال: قد كان ذلك. قال: أوما سمعت رسول الله ﷺ يقول: لا حدّ على معترف بعد بلاء، إنّه من قيدت أو حبست أو تهدّدت فلا إقرار له؛ فخلّى عمر سبيلها، ثمّ قال: عجزت النساء أن تلد مثل عليّ بن أبي طالب، لو لا عليّ عليه السلام لهلك عمر[1].

أقول: فهل تجد لهذه مثيلاً في القوانين الوضعيّة رأفة ورحمة وسلاماً؟

وجاء رجل إلى أمير المؤمنين عليه السلام فأقرّ له بالسرقة، فقال أمير المؤمنين عليه السلام: «أتقرأ شيئاً من كتاب الله؟» قال: نعم، سورة البقرة. قال له أمير المؤمنين عليه السلام: «قد وهبت يدك لسورة البقرة» فقال الأشعث: أتعطّل حدّاً من حدود الله تعالى؟ فقال: «وما يدريك بهذا إذا قامت البيّنة فليس للإمام أن يعفو، وإذا أقرّ الرجل على نفسه فذلك إلى الإمام إن شاء عفا وإن شاء قطع»[2].

وهذه امرأة شهد عليها شهود أنّهم وجدوا في بعض مياه العرب رجلاً يطؤها ليس ببعل لها، فأمر عمر برجمها ـ وكانت ذات بعل ـ فقالت:

اللهم إنّك تعلم أنّي بريئة، فغضب عمر وقال: وتجرح الشهود أيضاً، فقال أمير المؤمنين عليه السلام:

ردّوها واسألوها فلعلّ لها عذراً. فردّت وسئلت عن حالها، فقالت: كان لأهلي إبل فخرجت في إبل أهلي، وحملت معي ماء، ولم يكن في إبل أهلي لبن، وخرج معي خليطنا وكان في إبله لبن، فنفذ مائي فاستسقيته، فأبى أن يسقيني حتى أمكنه من نفسي، فأبيت، فلمّا كادت نفسي

---

(١) كشف الغمّة: ج١ / ص١٢٦.

(٢) عوالي الآلي: ج٣ / ص٥٧٢ / ح١٠٢.

تخرج أمكنته من نفسي كرهاً.

فقال أمير المؤمنين عليه السلام: الله أكبر

﴿فَمَنِ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلَا عَادٍ فَلَا إِثْمَ عَلَيْهِ﴾[١].

فلمّا سمع ذلك عمر خلّى سبيلها[٢].

وهذا رجل آخر شرب الخمر وأتى به لأبي بكر فقال له أبو بكر: أشربت الخمر؟ فقال الرجل: نعم، فقال: ولِمَ شربتها وهي محرّمة؟ فقال: إنّني لمّا أسلمت ومنزلي بين ظهراني قوم يشربون الخمر ويستحلّونها، ولو أعلم أنّها حرام فأجتنبها. قال: فالتفت أبو بكر إلى عمر فقال: ما تقول يا أبا حفص في أمر هذا الرجل؟ فقال: معضلة وأبو الحسن لها، فقال أبو بكر: يا غلام ادع لنا علياً. قال عمر: بل يؤتى الحكم في منزله، فأتوه ومعه سلمان الفارسي، فأخبروه بقصّة الرجل، فاقتصّ عليه قصّته، فقال عليّ عليه السلام لأبي بكر: ابعث معه من يدور به على مجالس المهاجرين والأنصار، فمن كان تلا عليه آية التحريم فليشهد عليه، فإن لم يكن تلي عليه آية التحريم فلا شيء عليه، ففعل أبو بكر بالرجل ما قاله عليّ عليه السلام فلم يشهد عليه أحد، فخلّى سبيله[٣].

---

(١) البقرة: الآية ١٧٣.

(٢) بحار الأنوار: ج٤٠ / ص٢٥٣ / ح٢٧.

(٣) الكافي: ج٧، ص٢٤٩، ح٤؛ بحار الأنوار: ج٤٠، ص٢٩٩ - ٣٠٠، ح٧٤.

تجنّب الصرامة في التطبيق

لا يكتفي القانون الإسلامي في التسامح والعفو والإحسان في تنفيذ الأحكام والعقوبات، بل يضع شروطاً معقّدة جداً في تطبيق الحدود حتّى يندر وجودها في كثير من الأحيان بالنسبة لكثير من العاصين.

مثلاً: السرقة محرّمة بالأدلّة الأربعة، وعقوبتها قطع اليد اليمنى في أوّل سرقة؛ لأنّ السارق يباشر الأشياء بيمينه وهي أفضل أعضائه وانفعها له، وحرّمت لئلا يبتغي الناس أخذ الأموال من غير محلّها؛ لما فيها من أنواع الفساد، وهي محرّمة، وفيها أيضاً فساد الأموال وقتل الأنفس لو كانت مباحة، فهي تؤدّي إلى القتل والتنازع والتحاسد، وتدعو إلى ترك التجارات والصناعات.

أقول: صحيح أنّ حكم السرقة القطع، ولكن من نظر إلى شرائط ثبوت السرقة على السارق يجد أنّه مجرد تشريع لا يحصل تنفيذه إلاّ نادراً وقليلاً؛ لما جعل الإسلام من شرائط صعبة ومعقّدة التحقيق، فمثلاً شرائط تحقّق السرقة:

١ ـ البلوغ، فلا يحدّ غير البالغ وإنّما يؤدّب.

٢ ـ العقل، فالمجنون لا يقطع.

٣ ـ العلم بالحرمة، ويدخل فيه موارد الشبهة، كما لو توهّم أنّ المال الذي سرقه هو ملكه، ثمّ تبيّن أنّه مال الغير، وكذا في الشبهة الموضوعيّة كما لو أنّه يعلم بأنّه للغير إلاّ أنّه يجهل كونه سرقة موضوعاً.

٤ ـ أن يكون المال محرزاً وأن يهتك السارق الحرز ويخرج المال من الحرز إلى الخارج، فالمال غير المحرز لا يقطع فيه، ولو هتك الحرز غير السارق وهو سرق أيضاً لا يحدّ، وحرز كلّ شيء بحسبه وإخراج المتاع من الحرز لا يكفي

إلاّ إذا بلغ النصاب، فلو أفسد قسماً من المتاع في الداخل حتى سقطت قيمته عن ربع دينار ـ نصاب أقل السرقة ـ لم يحدّ.

٥ ـ أن يأخذ المال سراً لا جهراً وعلانية، فلو أخذه علناً بالقوة لم يكن سارقاً، بل غاصباً.

٦ ـ النصاب معتبر في صدق السرقة، فلا قطع لكل سرقة مهما قلّت.

٧ ـ وسارق الطعام في عام المجاعة لا يحدّ.

٨ ـ مضافاً إلى كل هذا فإنّ قطع يد السارق إنّما تتحقق بعد مطالبة المسروق منه، وإلاّ فلا تقطع.

فكم من المرات والصدف تتحقق هذه الشرائط؟ وكم من السرّاق قاموا بجنايتهم وهم متلبسون بها مع توفّر كل هذه الشرائط؟ ألا تكشف هذه الأمور عن الرحمة والإحسان بالإنسان وإرادة هدايته وإرشاده، لا تعذيبه والانتقام منه؟

إنّ الإسلام يبدأ بتقرير حقّ كل فرد في المجتمع المسلم، وحقّه في كل الوسائل الضرورية لحفظ الحياة. فمن حقّ كل فرد أن يأكل وأن يشرب وأن يلبس وأن يكون له بيت يسكنه ويؤويه، ويجد فيه السكن والراحة، من حقّ كل فرد على الجماعة وعلى الدولة النائبة عن الجماعة أن يحصل على هذه الضروريات، أولاً عن طريق العمل الحرّ ما دام قادراً على العمل، وعلى الجماعة والدولة النائبة عنها أن تعلمه كيف يعمل، وأن تيسّر له العمل وأداة العمل. فإذا تعطّل لعدم وجود العمل أو أداته، أو لعدم قدرته على العمل جزئياً أو كلياً، وقتياً أو دائماً، أو إذا كان كسبه في عمله لا يكفي لضرورياته، فله الحقّ في استكمال هذه الضروريات من عدة وجوه أخلاقية وشرعية.

أولاً: من النفقة التي تفرض له شرعاً على القادرين في أسرته كصلة الأرحام في غير النفقة الواجبة.

ثانياً: على القادرين من أصحابه وأصدقائه لاستحباب التعاون وقضاء الحوائج.

ثالثاً: من بيت مال المسلمين من حقّه المفروض له من الخمس والزكاة، فإذا لم تكف الزكاة فرضت الدولة المسلمة المنفّذة لشريعة الإسلام في دار الإسلام ما يحقق الكفاية للمحرومين في مال الواجدين

﴿وَالَّذِينَ فِي أَمْوَالِهِمْ حَقٌّ مَعْلُومٌ * لِلسَّائِلِ وَالْمَحْرُومِ﴾[1].

بحيث لا تتجاوز هذه الحدود ولا تتوسع في غير ضرورة، ولا تجور على الملكية الفردية الناشئة من حلال.

كما يتشدّد الإسلام في تحديد وسائل جمع المال، فلا تقوم الملكية الفردية فيه إلاّ من حلال، فلا احتكار ولا استغلال ولا غبن، ومن ثم لا تثير الملكية الفردية في المجتمع المسلم أحقاد الذين لا يملكون، ولا تثير أطماعهم في سلب ما في أيدي الناس، وبخاصة أنّ النظام يكفل لهم الكفاية ولا يدعهم محرومين.

وأيضاً الإسلام يربّي ضمائر الناس وأخلاقهم، فيجعل تفكيرهم يتّجه نحو العمل الحلال لا إلى السرقة والكسب الحرام، فإذا لم يوجد العمل أو لم يكف التوفير لضروريّاتهم أعطاهم حقّهم بالوسائل النظيفة الكريمة.

إذاً فلماذا يسرق السارق في ظلّ هذا النظام؟ إنّه لا يسرق لسدّ حاجته، ولا لتوفير ضروريّاته، ولا لدفع آلامه وأسقامه، إنّما يسرق للطمع الحرام أو الخبث الباطني وحبّ الجريمة والفساد والثراء. نعم، لا يطلب من هذا الوجه الذي يروّع الجماعة المسلمة في دار الإسلام ويحرمها الطمأنينة التي من حقّها أن تستمتع بها، ويحرم أصحاب المال الحلال أن يطمئنوا على مالهم الحلال إلاّ ذلك.

---

(١) المعارج: الآية ٢٤ ـ ٢٥.

وإنّه لمن حقّ كلّ فرد في مثل هذا المجتمع كسب ماله من حلال لا من ربا ولا من غشٍ، ولا من احتكار، ولا من سرقة أجور العمل. ثمّ يخرج زكاته وخمسة ويقدّم ما قد تحتاج إليه الجماعة من بعد الصدقات.

ومن حقّ كل فرد في مثل هذا النظام أن يأمن على ماله الخاص، وألاّ يباح هذا المال للسرقات أو لغير السرقات، فإذا سرق السارق بعد ذلك كلّه ـ أي إذا سرق وهو مكفي الحاجة، متبين حرمة الجريمة، غير محتاج لسلب ما في أيدي الآخرين؛ لأنّ الآخرين هم أيضاً لم يغصبوا أموالهم ولم يجمعوها من حرام ـ ففي مثل هذه الأحوال فإنّه غير معذور. وأمّا حينما توجد شبهة من حاجة أو غيرها فالقاعدة العامّة في القانون الإسلامي هو درء الحدود بالشبهات[1].

هكذا ينبغي أن تفهم حدود الإسلام في ظل نظامه الكامل الذي يضع الضمانات للجميع لا لطبقة على حساب طبقة، كما يتخذ أسباب الوقاية قبل أن يتخذ أسباب العقوبة، فلا يعاقب إلاّ المفسدين.

هكذا يجب أن نفهم كيف ومتى تقطع يد السارق في السرقة، وهذا ما يحكم به كل عاقل ومتفكّر في شأن الإنسان وأحواله الخاصة والعامّة.

لماذا القطع؟

ومما تقدّم يظهر أنّ علة فرض عقوبة القطع للسرقة أنّ السارق حينما يفكر في السرقة إنّما يفكر في أن يزيد كسبه بكسب غيره، فهو يستصغر ما يكسبه عن طريق الحلال، ويريد أن ينميه عن طريق الحرام، وهو لا يكتفي

---

(١) عوالي اللآلي: ج١ / ص٢٣٦ / ح١٤٧؛ وج٢ / ص٣٤٩ / ح٤؛ وج٣ / ص٥٤٥ / ح١.

بثمرة عمله فيطمع في ثمرة عمل غيره، وهو يفعل ذلك ليزيد من قدرته على الإنفاق أو الظهور، أو ليرتاح من عناء الكد والعمل، أو ليأمن على مستقبله.

فالدافع الذي يدفع إلى السرقة ويرجع إلى هذه الاعتبارات هو زيادة الكسب أو زيادة الثراء، ولعلّ الشريعة حاربت هذا الدافع في نفس الإنسان بتقرير عقوبة القطع؛ لأنّ قطع اليد أو الرجل يؤدي إلى نقص الكسب؛ إذ اليد والرجل كلاهما أداة العمل أياً كان، ونقص الكسب يؤدي إلى نقص الثراء، وهذا يؤدي إلى نقص القدرة على الإنفاق وعلى الظهور، ويدعو إلى شدّة الكدح وكثرة العمل والتخوف الشديد على المستقبل.

فالشريعة الإسلامية بتقريرها عقوبة القطع دفعت العوامل النفسية التي تدعو لارتكاب الجريمة بعوامل نفسية مضادة تصرف عن جريمة السرقة، فإذا تغلبت العوامل النفسية الداعية لارتكاب الإنسان الجريمة كان في العقوبة والمرارة التي تصيبه منها ما يغلب العوامل النفسية الصارفة، فلا يعود للجريمة مرة ثانية.

لعلّ هذا من الأسس التي قامت عليه عقوبة السرقة في الشريعة الإسلامية، هذا وتجعل القوانين العالمية الحبس عقوبة السرقة، وهي عقوبة قد أخفقت في محاربة الجريمة على العموم، والسرقة على الخصوص، والعلة في هذا الإخفاق أنّ عقوبة الحبس لا تخلق في نفس السارق العوامل النفسية التي تصرفه عن جريمة السرقة؛ لأنّ عقوبة الحبس لا تحول بين السارق وبين العمل إلاّ مدة الحبس، وبعضهم يزاول الكسب في محبسه بطرق شتى حتى لتربو مكاسبه أحياناً وهو في محبسه، وما حاجته إلى الكسب في المحبس وهو موفر الطلبات مكفي الحاجات؟

فإذا خرج من محبسه استطاع أن يعمل وأن يكسب، وكان لديه أوسع

الفرص لأن يزيد من كسبه، وينمي ثروته من طريق الحلال والحرام على السواء واستطاع أن يخدع الناس وأن يظهر أمامهم بمظهر الشريف فيأمنوا جانبه، ويتعاونوا معه، فإن وصل في الخاتمة إلى ما يبغي فذلك هو الذي أراد، وإن لم يصل إلى بغيته فإنّه لم يخسر شيئاً، ولم تفته منفعة ذات بال.

أمّا عقوبة القطع فتحول بين السارق وبين العمل، أو تنقص من قدرته على العمل والكسب نقصاً كبيراً، ففرصة زيادة الكسب مقطوع بضياعها على كل حال، ونقص الكسب إلى حدّ ضئيل أو انقطاعه المرجح في أغلب الأحوال، ولن يستطيع أن يخدع الناس أو يحملهم على الثقة به والتعاون معه؛ لأنّه رجل يحمل أثر الجريمة في جسمه، وتعلن يده المقطوعة عن سوابقه. فالخاتمة التي لا يخطئها الحساب أنّ جانب الخسارة مقطوع به إذا كانت العقوبة القطع، وجانب الربح مرجح إذا كانت العقوبة الحبس.

وفي طبيعة الناس ـ لا السارق وحده ـ أن لا يتأخروا عن عمل يرجح فيه جانب المنفعة، وألاّ يقدموا على عمل تتحقق فيه الخسارة، وأعجب بعد ذاك ممن يقولون: إنّ عقوبة القطع لا تتفق مع ما وصلت إليه الإنسانية والمدنية في عصرنا الحاضر، كأنّ الإنسانية والمدنية تريد أن تقابل السارق بالمكافأة على جريمته، وأن تشجعه على السير في غوايته، وأن تعيش في خوف واضطراب، وأن تكد وتشقى ليستولي على ثمار عملها العاطلون واللصوص!! وما دفعت هذه الدعوى إلاّ لتبرير عمل المجرمين واللصوص الدوليين الذين يسرقون حقوق الشعوب، وينهبون خيراتهم، ويسلبون سيادتهم في الحياة وتقرير المصير.

وأعجب مرّة ثانية ممّن يقولون: إنّ عقوبة القطع لا تتفق مع ما وصلت إليه الإنسانيّة والمدنيّة، كأنّ المدنيّة والإنسانيّة إنكار العلم الحديث والمنطق الدقيق، ونسيان طبائع البشر، وتجاهل تجارب الأمم وإلغاء عقولنا، وإهمال النتائج التي

وصل إليها تفكيرنا، لنأخذ بما يقوله قائل فلا يجد عليه دليلاً إلاّ التهويل والتضليل.

وإذا كانت العقوبة الصالحة حقاً هي التي تتفق مع المدنية والإنسانية فإنّ عقوبة الحبس قد حقّ عليها الإلغاء، وعقوبة القطع قد كتب لها البقاء؛ لأنّ الأخيرة تقوم على أساس متين من علم النفس وطبائع البشر وتجارب الأمم ومنطق العقول والأشياء، وهي نفس الأسس التي تقوم عليها المدنية والإنسانيّة.

أمّا عقوبة الحبس فلا تقوم على أساس من العلم ولا التجربة، ولا تتفق مع منطق العقول العميقة ولا طبائع الأشياء.

إنّ أساس عقوبة القطع هو دراسة نفسية الإنسان وعقليته، فهي إذاً عقوبة ملائمة للأفراد، وهي في الوقت ذاته صالحة للجماعة؛ لأنّها تؤدّي إلى تقليل الجرائم وتأمين المجتمع، وما دامت العقوبة ملائمة للفرد وصالحة للجماعة فهي من أفضل العقوبات وأعدلها، ولكن ذلك كلّه لا يكفي عند بعض الناس لتبرير عقوبة القطع؛ لأنّهم يرونها عقوبة موسومة بالقسوة، وتلك حجّتهم الأولى والأخيرة، وهي حجّة مدحوضة، فإنّ اسم العقوبة مشتق من العقاب، ولا يكون العقاب عقاباً إذا كان موسوماً بالرخاوة والضعف، بل يكون لعباً أو عبثاً أو شيئاً قريباً من هذا.

فالقسوة لابد أن تتمثل في العقوبة ـ حسب نسبتها ـ حتى يصحّ تسميتها بهذا الاسم، والله سبحانه وتعالى ـ وهو أرحم الراحمين ـ يقول ـ وهو يشدد عقوبة السرقة ـ :

﴿وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا جَزَاءً بِمَا كَسَبَا نَكَالاً مِنَ اللهِ﴾[1].

فهي تنكيل من الله رادع، والردع عن ارتكاب الجريمة رحمة بمن تحدّثه نفسه بها، لأنّه يكفّه عنها، ورحمة بالجماعة كلّها؛ لأنّه يوفر لها الطمأنينة، ولا

---

(١) المائدة: الآية ٣٨.

يدّعي أحد أنّه أرحم بالناس من خالق الناس إلاّ وهو مشتبه.

والواقع يشهد أنّ عقوبة القطع لم تطبّق خلال قرن من الزمان في صدر الإسلام إلاّ في آحاد؛ لأنّ المجتمع بنظامه والعقوبة بشدّتها والضمانات بكفايتها لم تنتج إلاّ هذه الآحاد. ومع ذلك يفتح الله تعالى باب التوبة لمن يريد أن يتوب ويندم على ما فعل، ثمّ لا يقف عند هذه الحدود، بل يعمل عملاً صالحاً:

﴿فَمَنْ تَابَ مِنْ بَعْدِ ظُلْمِهِ وَأَصْلَحَ فَإِنَّ اللَّهَ يَتُوبُ عَلَيْهِ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ﴾[1].

فالظلم عمل شرّير فاسد، ولا يكفي أن يكفّ الظالم عن ظلمه ويقعد، بل لابد أن يعوّضه بعمل إيجابي خيّر صالح، على أنّ الأمر في المنهج الربّاني أعمق من هذا.

القطع تطهير للبدن، والتوبة تطهير للروح والضمير والوجدان، فالنفس الإنسانيّة لابد أن تتحرك بعد ذلك، فإذا هي كفّت عن الشرّ والفساد ولم تتحرك للخير والصلاح بقي فيها فراغ وخواء قد يرتدان بها إلى الشر والفساد، فأمّا حين تتحرك إلى الخير والصلاح فإنّها تأمن الارتداد إلى الشرّ والفساد بهذه الإيجابية وبهذا الامتلاء، إنّ الذي يربيّ بهذا النهج هو الله سبحانه الذي خلق، والذي يعلم من خلق.

وعلى ذكر الجريمة والعقوبة وذكر التوبة والمغفرة يعقب السياق القرآني بالمبدأ الكلي الذي تقوم عليه الشريعة في الجزاء في الدنيا والآخرة، فخالق هذا الكون ومالكه هو صاحب المشيئة العليا فيه، وصاحب السلطان الكلي في مصائره هو الذي يقرّر مصائره ومصائر من فيه، كما أنّه هو الذي يشرّع للناس في حياتهم ثمّ يجزيهم على عملهم في دنياهم وآخرتهم.

---

(١) المائدة: الآية ٣٩.

﴿أَلَمْ تَعْلَمْ أَنَّ اللَّهَ لَهُ مُلْكُ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضِ يُعَذِّبُ مَنْ يَشَاءُ وَيَغْفِرُ لِمَنْ يَشَاءُ وَاللَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾[١].

فهي سلطة واحدة، سلطة الملك يصدر عنها التشريع في الدنيا والجزاء في الآخرة، ولا تعدّد ولا انقسام ولا انفصام، ولا يصلح أمر الناس إلاّ حين تتوحّد سلطة التشريع وسلطة الجزاء بين الدنيا والآخرة ويكونان سواء.

﴿وَهُوَ الَّذِي فِي السَّمَاءِ إِلَهٌ وَفِي الأَرْضِ إِلَهٌ﴾[٢].

﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلاَّ اللَّهُ لَفَسَدَتَا﴾[٣].

إنّ الشريعة الإسلامية حين قررت عقوبة القطع لم تكن قاسية كما يقسو القانون الوضعي فيحكم بالأشغال الشاقّة أو السجن المؤبّد أو الإعدام، بل هي الشريعة الوحيدة في العالم التي لا تعرف القسوة، وما يراه البعض قسوة إنّما هو القوة والحسم اللذان تمتاز بهما الشريعة، ويتمثلان في العقوبة كما يتمثلان في العقيدة وفي العبادات وفي الحقوق وفي الواجبات.

ولعلّ لفظ الرحمة ومضمونها ممّا ورد في القرآن الكريم كثيراً، منها:

﴿فَبِمَا رَحْمَةٍ مِنَ اللَّهِ لِنْتَ لَهُمْ وَلَوْ كُنْتَ فَظًّا غَلِيظَ الْقَلْبِ لانْفَضُّوا مِنْ حَوْلِكَ﴾[٤].

﴿خُذِ الْعَفْوَ وَأْمُرْ بِالْعُرْفِ وَأَعْرِضْ عَنِ الْجَاهِلِينَ﴾[٥].

---

(١) المائدة: الآية ٤٠.

(٢) الزخرف: الآية ٨٤.

(٣) الأنبياء: الآية ٢٢.

(٤) آل عمران: الآية ١٥٩.

(٥) الأعراف: الآية ١٩٩.

﴿مُحَمَّدٌ رَسُولُ اللهِ وَالَّذِينَ مَعَهُ أَشِدَّاءُ عَلَى الْكُفَّارِ رُحَمَاءُ بَيْنَهُمْ﴾[١].

﴿وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلاَّ رَحْمَةً ..﴾[٢].

﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا ادْخُلُوا فِي السِّلْمِ كَافَّةً﴾[٣].

﴿إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ فَأَصْلِحُوا بَيْنَ أَخَوَيْكُمْ﴾[٤].

إنّ الشريعة لتدعو المسلم أن لا يأكل ولا يشرب ولا يتحرك ولا يسكن ولا يعمل ولا يتعبد ولا ينام ولا يستيقظ حتى يذكر اسم الله الرحمن الرحيم، فإذا ذكره ذكر الرحمة وتأثر بها في قوله وفعله، والرسول ﷺ يقول: «ارحموا من في الأرض يرحمكم من في السماء»[٥].

فالرحمة أساس من أسس الشريعة الأولية، وشريعة هذا شأنها لا يمكن أن تعرف القسوة أو الغلظة أو الفضاضة، ولا تكبّل حرية الناس وتمنعهم من حقّ الحياة الكريمة.

إنّ الله تبارك وتعالى بعد ضمان الأمن والشبع يلزم الناس بأداء الواجبات والتكاليف الشرعيّة، وممّا يدلّ على ذلك قوله سبحانه:

﴿فَلْيَعْبُدُوا رَبَّ هذَا الْبَيْتِ * الَّذِي أَطْعَمَهُمْ مِنْ جُوعٍ وَآمَنَهُمْ مِنْ خَوْفٍ﴾[٦].

لأنّ توفير الحاجات الضروريّة وسد أبواب الانحراف ـ فقط هذا ـ يعطي الحقّ في عقاب الإنسان على المخالفة، وإلاّ فليس من الحكمة والمنطق والعقل

---

(١) الفتح: الآية ٢٩.

(٢) الأنبياء: الآية ١٠٧.

(٣) البقرة: الآية ٢٠٨.

(٤) الحجرات: الآية ١٠.

(٥) عوالي اللآلئ: ج١ / ص٣٦١ / ح٤٢.

(٦) قريش: الآية ٣ ـ ٤.

أن نحاسب على أشياء لم يتمكّن الإنسان عليها.

فالحدّ يدرأ بالشبهة في القانون الإسلامي، سواء كان الحدّ المعيّن المصطلح أو التعزير، وسواء في موارد القصاص أو غيره؛ لأنّ الحكم لا يترتّب إلاّ بعد تحقق موضوعه، فإذا كانت شبهة في أنّ هذا الجاني سارق أو زانٍ أو قاتل كيف يجري عليه الحدّ؟

وفي الوسائل عن الصدوق عن النبيّ ﷺ «ادرؤوا الحدود بالشبهات»[1]. وهي مرويّة من قبل السنّة والشيعة عنه ﷺ[2].

وقد روى السنّة أيضاً: «ادرؤوا الحدود عن المسلمين ما استطعتم، فإن وجدتم للمسلم مخرجاً فخلّوا سبيله، فإنّ الإمام لأن يخطئ في العفو خير من أن يخطئ في العقوبة»[3].

أنظر كيف يتجلّى التسامح والرحمة في التطبيق، فمهما استطاع الحاكم على العفو فعليه أن يعفو ويصفح دون أن ينتقم أو يأخذ الناس بالظنّة أو التهمة أو الشكّ؛ لأنّ ظلم الناس مفسدة، وتبعة لا تظاهيها مفسدة، بينما العفو والسماح مصلحة تعود على الجميع بالخير والسلام.

درء الحدود بالشبهات

وفي رواية أخرى أنّ رسول الله ﷺ قال: «ادفعوا الحدود عن عباد الله ما وجدتم له مدفعاً»[4].

ومن المعلوم أنّ من حقّ الدولة الإسلاميّة أن تجري قانون الحدود

---

(١) الفقيه: ج٤ / ص٥٣ / ح١٩٠؛ وسائل الشيعة: ج٢٨ / ص٤٧ / ح٣٤١٧٩، باب ٢٥ من أبواب مقدمات الحدود وأحكامها العامّة.

(٢) كنز العمّال: ج٥ / ص٣٠٩ / ح١٢٩٧٢.

(٣) كنز العمّال: ج٥ / ص٣٠٩ / ح١٢٩٧١.

(٤) كنز العمّال: ج٥ / ص٣٠٩ / ح١٢٩٧٤.

والتعزيرات فيما إذا طبِّقت القانون الإسلامي في البلد؛ إذ الإسلام كلٌ متّحد لا يقبل التجزّؤ أو التبعّض؛ إذ في موارد الشبهات وعدم تطبيق كل قانون الإسلام وعدم حكومته في كل جوانب الحياة الاجتماعية لا يصحّ إقامة الحدود وأخذ الناس بما ارتكبوا من أخطاء وجرائم.

نعم، يكتفى بالتعزير أو العفو حسب قانون الأهمّ والمهمّ، وحسب اجتهاد الحاكم العادل وتشخيصه للمصلحة، وذلك قطعاً لدابر الفساد وإصلاح المجتمع بالتي هي أحسن، والمراد من تطبيق الإسلام كون الأجواء إسلاميّة بتوفّر الحريّات للناس، وعدم تفشّي المنكرات، وسهولة وصول الناس إلى حوائجهم الضروريّة إمّا بأنفسهم أو بمعونة بيت المال والحكومة.

إذ ليس من المعقول أن تقول الحكومة للسارق: عليك أن تعيش في فقر مدقع وفي نفس الوقت لا توفّر له عملاً أو لا تشبعه، بل وتضع العراقيل أمام حريّة العمل، وفي الوقت نفسه إذا سرق تقطع يده.

كما ليس من المعقول أن تقول للشابّ الشبق: احفظ نفسك عن الزنا ـ وتمنعه عن الزواج بشتّى الوسائل المباشرة وغير المباشرة ـ وإذا فعلت أجلدك الحدّ الكامل.

وأيضاً ليس من المعقول أن تقول لمعاقر الخمر: لا تشرب، والحال أنّ في بلده آلاف الحانات وعشرات الألوف من المعاقرين يوميّاً وملايين القناني وبعشرات الأنواع من المسكرات مع توفّر مختلف أسباب الإغراء؛ لأنّ الحلّ في مثل هذه لا يكمن في المنع أو العقوبة، بل بمعالجة هذه الأمور جذرياً، ومن أهمّ الخطوات في هذا السبيل هو إيجاد الأجواء الاجتماعيّة الصالحة للفضيلة والمنع من الرذيلة، مضافاً إلى إيجاد وسائل العيش الكريمة للمواطن؛ إذ من الواضح أنّ الجائع إن لم يجد لقمة العيش يشبع بطنه من الحرام، إلاّ من استحكم الإيمان في قلبه.

متى تقام الحدود؟

يقال: إذا كان فاعل المحرّمات مضطراً فلا وجه للتأديب أيضاً؛ إذ لا حرام مع الاضطرار. فيجاب أنّ ارتكاب الحرام يقع في حالات ثلاث، هي:

١ ـ الجوّ الإسلامي الكامل، وفيه تطبّق الحدود والتعزيرات معاً، وهذا واضح.

٢ ـ الاضطرار، وهنا لا شيء من العقوبات لا حدّاً ولا تعزيراً إطلاقاً، وهو أيضاً واضح.

٣ ـ التوسّط بينهما؛ إذا لا جوّ إسلامي كامل ولا اضطرار كامل، فهنا تأديب لا حدّ.

كما في تفشّي الخمور والقمار والفجور ونحوها فإنّ الجمع بين الدليلين يقتضي التأديب لا الترك المطلق ولا الحدّ المطلق؛ إذ قد يكون في تطبيق الحدّ الكامل ظلم وتعسّف محرم في الأجواء الفاسدة، والترك المطلق يتعارض مع الفوضى والهرج والمرج، مضافاً إلى العصيان. فإذا كانت التجارة والزراعة والصناعة وحيازة المباحات وبناء الدور والأراضي الموات مباحة وسائر الأمور حرّة كما منحها الإسلام عمل كلّ إنسان عملاً يدّر عليه الرزق، وبنى داراً يتمكّن من سكناها، وتمكّن من التزويج، فلم يحتج إنسان للمال لشبعه أو سكناه حتّى يبرّر سرقته بالاحتياج، ولم يزن من الفقر الموجب لعدم تمكّنه من الزواج وإلى غير ذلك، فحقّ أن يجري عليه الحدّ.

وهكذا حال عدم تفشّي المنكرات؛ لأنّ الأدلّة منصرفة عن هذه الأجواء، فهل يحدّ الحاكم المسلم في كلّ يوم عشرة آلاف إنسان لأنّهم شربوا الخمر مثلاً؟!

ولذلك حتّى أحكام الارتداد لا يجريها الإسلام فيما إذا أصاب المسلمين فتنة فارتدّ كثير من الناس، كما ابتلي المجتمع الإسلامي بفتنة الإلحاد والشيوعيّة وغيرها من المبادئ المنحرفة التي جرفت الكثير من شباب المسلمين.

وتتجلّى الرأفة والرحمة الإنسانيّة في القانون الإسلامي حينما يخيّر المجرم بين عقوبات شتّى يختار هو نفسه العقوبة التي يرتدع بها عن أذى المجتمع. إنّ الإسلام يترك الإنسان حرّاً حتّى في العقوبة، ولا يفرض عليه عقاباً خاصاً أحياناً.

فمثلاً في حدّ اللواط فإنّ الإسلام يخيّر اللائط والملوط به بين أمور ستّة يختار كل واحد منهما واحداً منها:

١ ـ قتله بالسيف.

٢ ـ رجمه.

٣ ـ إحراقه.

٤ ـ إلقاؤه من شاهق.

٥ ـ إلقاء جدارٍ عليه.

٦ ـ أو الجمع بين أحد الأربعة وحرقه.

ومع ذلك فإنّه لو تاب قبل قيام البيّنة عليه عُفي عنه، وسقط الحدّ. ولو تاب بعد البيّنة كان الإمام مخيّراً بين العفو والحدّ. ويسقط أيضاً لو ارتكب معصية شبهة لقاعدة تدرأ الحدود بالشبهات[1]، سواء كانت الشبهة حاصلة من جهة القاضي أو الجاني أو الشهود، حكميّة كانت أو موضوعية.

فالأولى: كما لو اشتبه الحاكم في الفعل في أنّه هل يستحقّ الحدّ أم لا؟

---

(١) هذه القاعدة الفقهيّة استنبطها الفقهاء من حديث رسول الله صلى الله عليه وآله: «ادرؤوا الحدود بالشبهات» انظر الفقيه: ج٤ / ص٥٣ / ح١٩٠؛ ووسائل الشيعة: ج٢٨ / ص٤٧ / ح٣٤١٧٩، باب ٢٥ من أبواب مقدّمات الحدود وأحكامها العامّة.

والثانية: كما لو جهل الحكم أو الموضوع كوطئ الشبهة فإنّه لا يُعدّ زناً.

والثالثة: كما لو أنّ الشاهد ظنّ بالجاني زيداً ونقل ملامحه ولكن لم يثبت عند الحاكم أنّه هو الجاني لا غير.

والرابعة: كما لو جهل الحكم كما في قصّة شارب الخمر الذي لم يكن يعرف حرمتها.

وكذلك لو كانت البيّنة ناقصة ـ أي لم يكمل الشهود ـ فإنّ الجاني لا يحدّ، بل يحدّ الشهود أنفسهم للفرية إذا ثبتت عليهم.

والجلد لا يقام على الحامل والمرضعة والمريضة والمستحاضة والنفساء، ولا في شدّة البرد ولا الحرّ، ولا يَحدّ من كان لله عليه حقّ، لأنّ الذي انتهك الحريّة الاجتماعية وسحق حقوق الآخرين لا يتمكّن أن يردع من ارتكب نفس الخطيئة؛ لأنّ المجتمع الإسلامي مجتمع نزيه مطهّر، يقول ويفعل، خالٍ من الفوضى والاضطراب.

ومع كل ذلك فإنّ جميع الحدود والعقوبات المنصوصة تسقط بمجرد حصول الشبهات في المجتمع، سواء كانت الشبهة من الجاني أو الحاكم أو الشبهة الاجتماعية. فهل يا ترى تجد مثيلاً للرحمة والإحسان بقدر ما صنعه الإسلام وحرّر به البشر؟ وهذا هو الذي أبقى رآية الإسلام خفاقة على طول الدهر رغم المؤامرات الكبيرة التي تحاك لهدمه.

إنّ البلاد الإسلامية اليوم لا تعكس جانباً واحداً من الإسلام وإنّما تمثل نفسها؛ لأنّ القانون الحاكم هو القانون الوضعي، والنظام نظام بعيد عن الإسلام، ويجب أن يفرّق بين الشريعة الإسلامية وبين ما عليه وضع المسلمين اليوم في جميع شؤونهم السياسية والاجتماعية والاقتصادية، وحتى في بعض الشؤون الأخلاقية والتربوية؛ لأنّ بعضهم تمسكوا بالعقائد المنحرفة والأباطيل

والثقافة الغربية الفاسدة؛ ولذلك سقطوا في متاهات المهانة والتحطم الحضاري الشامل.

والخلاصة: أنّ الإسلام في العقوبات يلاحظ عدّة أمور، منها:

١ ـ أن تكون العقوبة بقدر المخالفة بدون زيادة ولو بإهانة ونحوها؛ لأنّه ظلم وتعدٍّ محرّم وإن جاز بالأنقص؛ لأنّه يريد الردع ويكتفي في أي قدر قليل يحصل به.

٢ ـ الاهتمام بأن تكون العقوبة رادعة لا تشفياً أو انتقاماً، وإلاّ انقلبت موضوعاً إلى تعدٍّ وتجاوز على الإنسان.

٣ ـ أن يلاحظ الأهمّ والمهمّ بكلّ دقّة، فلا تجري العقوبة إذا كان العفو أفضل، كما ورد في سيرة الرسول الأعظم صلى الله عليه وآله وأمير المؤمنين عليه السلام في موارد العفو، حيث قال صلى الله عليه وآله لأهل مكّة: «اذهبوا فأنتم الطلقاء»[1].

وعفا عليّ عليه السلام عن أهل البصرة وقال: «مننتُ على أهل البصرة كما منّ رسول الله صلى الله عليه وآله على أهل مكّة»[2]. وكذلك عفا عمّن بقي من الخوارج وعمّن ظفر به من أهل صفّين[3]. وعفا عن شاب سارق لحفظه سورة البقرة[4]؛ لأنّ المهمّ في المجتمع أن يعمل لأجل الاعتدال وإيجاد الأمن والاستقرار وحفظ الحقوق، لا أن تطبق العقوبة حرفياً، فكيف بما إذا زيد عليها؟ وهذا هو الذي يسمّى اليوم بروح القانون، وجعل الإسلام تقدير ذلك بيد وليّ الأمر استفادة من قوله تعالى:

---

(١) بحار الأنوار: ج٢١ / ص١٣٢، باب ٢٦ فتح مكّة.

(٢) الاحتجاج: ج١ / ص٢٧٨.

(٣) مناقب آل أبي طالب: ج٢ / ص١١٤.

(٤) عوالي اللآلي: ج٣ / ص٥٧٢ / ح١٠٢.

﴿هذا عَطاؤُنا فَامْنُنْ أَوْ أَمْسِكْ بِغَيْرِ حِسابٍ﴾[١].

﴿سَمَّاعُونَ لِلْكَذِبِ أَكَّالُونَ لِلسُّحْتِ فَإِنْ جاؤُكَ فَاحْكُمْ بَيْنَهُمْ أَوْ أَعْرِضْ عَنْهُمْ﴾[٢].

فولي الأمر هو الذي يشخّص روح القانون عن مادّته في أجواء من المشورة وملاقحة الآراء بين أهل الحلّ والعقد. أو مجلس شورى الفقهاء الذي هو القمّة العليا في الدولة الإسلامية.

الحدود الشرعيّة وكرامة الإنسان

وبهذا الشرح الطويل لا يبقى مجال لمن يقول بأنّ عقوبة القصاص، وقتل الجناة في جريمة القتل، ورجم الزناة أو جلدهم، أو قطع يد السارقين، أو جلد شارب الخمر، وغير ذلك من الحدود التي وضعتها الشريعة كعقاب صارم لمن تجاوز القانون، هذه كلّها تتنافى مع مبدأ الرحمة والرأفة الإسلاميّة والإنسانيّة بالإنسان؛ لأنّ من يعيش في أسباب تقنين هذه الأنواع من العقوبات والشرائط التي يفرضها الإسلام لدى تنفيذها يلمس بوضوح تامّ بصمات الرحمة والعطف والمحبّة الإنسانيّة عند التطبيق، ثم لا يجد نفسه إلاّ أن يؤمن بها كطريق قويم يقطع دابر الظلم والتعدي على الإنسان. ولتوضيح الفكرة أكثر ندعوك إلى معايشة هذه العقوبات ودراسة أدلّتها؛ لتعرف عن قرب صدق ما دعوناك إليه. ولنبدأ بآيات القصاص، فإنّ آيات القصاص لو تأمّلنا في أجوائها لو جدنا أنها شرّعت في مقام المنّة والفضل الإلهي على المجتمع في قطع دار

---

(١) ص: الآية ٣٩.

(٢) المائدة: الآية ٤٢.

الجريمة ونشر السلام والحرية، لا للشدّة والقسوة والانتقام، فلنتأمّل قليلاً في أول آية منها:

﴿يا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِصاصُ فِي الْقَتْلى الْحُرُّ بِالْحُرِّ وَالْعَبْدُ بِالْعَبْدِ وَالأُنْثى بِالأُنْثى فَمَنْ عُفِيَ لَهُ مِنْ أَخِيهِ شَيْءٌ فَاتِّباعٌ بِالْمَعْرُوفِ وَأَداءٌ إِلَيْهِ بِإِحْسانٍ ذلِكَ تَخْفِيفٌ مِنْ رَبِّكُمْ وَرَحْمَةٌ فَمَنِ اعْتَدى بَعْدَ ذلِكَ فَلَهُ عَذابٌ أَلِيمٌ ❁ وَلَكُمْ فِي الْقِصاصِ حَياةٌ يا أُولِي الأَلْبابِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ﴾[1].

جاء النداء الإلهي للذين آمنوا، وهو يناديهم لينبئهم بأنّ الله سبحانه فرض عليهم شريعة القصاص في القتلى بالتفصيل المذكور في الآية الأولى، وفي الآية الثانية يبين حكمة هذه الشريعة، ويوقظ فيهم التعقل والتدبر لهذه الحكمة، كما يستجيش في قلوبهم شعور التقوى، وهو صمام الأمن في مجال القتلى والقصاص. وهذه الشريعة التي تبيّنها الآية: أنّه عند القصاص للقتلى في حالة العمد يقتل الحرّ بالحرّ، والعبد بالعبد، والأنثى بالأنثى؛ حفظاً للحقوق الاجتماعية؛ إذ يقتل المساوي بالمساوي لا الأكثر بالأقل، ولا غيره؛ لعدم تضييع الحقوق والقيم.

﴿فَمَنْ عُفِيَ لَهُ مِنْ أَخِيهِ شَيْءٌ فَاتِّباعٌ بِالْمَعْرُوفِ وَأَداءٌ إِلَيْهِ بِإِحْسانٍ﴾[2].

وهذا العفو يكون بقبول الدية من أولياء الدم بدلاً من قتل الجاني.

والعفو عن القاتل إنّما يكون في حقّ القصاص، فالمراد بالشيء هو الحقّ، وفي تنكيره تعميم للحكم أي حقّ كان، سواء كان تمام الحقّ أو بعضه، كما إذا تعدد أولياء الدم فأسقط بعضهم حقّه عن القاتل فلا قصاص حينئذ بل الدية،

---

(١) البقرة: الآية ١٧٨ ـ ١٧٩.

(٢) البقرة: ١٧٨.

وفي التعبير عن ولي الدم بالأخ إشارة إلى حسّ المحبّة والرأفة وتلويح إلى أنّ العفو أحبّ.

ومتى قبل ولي الدم هذا ورضيه فيجب إذاً أن يطلبه بالمعرف والرضى والمودة، ويجب على القاتل أو وليّه أن يؤديه بإحسان وإجمال وإكمال؛ تحقيقاً لصفاء القلوب، وشفاء لجراح النفوس من جهة، وتقوية لأواصر الأخوة بين البقية الأحياء من جهة أخرى.

وقد منّ الله تعالى على الذين آمنوا بشريعة الدية هذه بما فيها من تخفيف ورحمة:

﴿ذَٰلِكَ تَخْفِيفٌ مِّن رَّبِّكُمْ وَرَحْمَةٌ﴾[1].

لم يكن هذا التشريع مباحاً لبني إسرائيل في التوراة، وإنّما شرّع للأمة المسلمة استبقاء للأرواح عند التراضي والصفاء.

﴿فَمَنِ اعْتَدَىٰ بَعْدَ ذَٰلِكَ فَلَهُ عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾[2].

ومضافاً إلى عذاب الآخرة يتعيّن قتله ولا تقبل منه الدية؛ لأنّ الاعتداء بعد التراضي والقبول نكث للعهد، وإهدار للتراضي، وإثارة للشحناء بعد صفاء القلوب، ومتى قبل ولي الدم الدية فلا يجوز له أن يعود فينتقم ويعتدي.

ومن ثم ندرك سعة آفاق الإسلام وبصره بحوافز النفس البشرية عند التشريع لها، ومعرفته بما خطرت عليه من النوازع. إنّ الغضب للدم يكاد أن يكون فطرة وطبيعة لدى البشر، فالإسلام يلبيّها بتقرير شريعة القصاص، فالعدل الجازم هو الذي يكسّر شره النفوس، ويفثأ حنق الصدور، ويردع

---

(١) البقرة: الآية ١٧٨.

(٢) البقرة: الآية ١٧٨.

الجاني كذلك عن التمادي، ولكن الإسلام في الوقت ذاته يحبب العفو ويفتح له الطريق واسعاً، ويرسم له الحدود، فتكن الدعوة إليه بعد تقرير القصاص دعوة إلى التسامي والترفع عن العصبية والوقوع في شرك الانتقام في حدود التطوع، لا فرضاً يكبت فطرة الإنسان ويحمّلها ما لا تطيق.

هذا هو المدخل للقضاء على سفك الدماء وهدر الأرواح والأنفس في المجتمع، ولأخذ حقوق النفس والجسد، ولكن في نفس الوقت لا يترك الإسلام الباب مغلقاً أمام الحل؛ إذ لا يحصر العلاج في طريق واحد، بل يفتح مقابل ذلك باباً قد يكون أوسع وأكبر وأعمق، هو طريق العفو والسماحة والصفح عن الآخرين، في نفس الوقت الذي يبين لنا حكمة القصاص فيقول:

﴿وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَاةٌ يَا أُولِي الْأَلْبَابِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ﴾[1].

إنّه ليس الانتقام، وليس إرواء الأحقاد، إنّما هو أجلّ من ذلك وأسمى، إنّه للحياة وفي سبيل الحياة، بل هو في ذاته حياة، ثم إنّه للتعقّل والتدبّر في حكمة الفريضة، ولاستحياء القلوب واستجابتها لتقوى الله.

والحياة التي في القصاص تنبثق من كفّ الجناة عن الاعتداء ساعة الابتداء، فالذي يوقن أنّه يدفع حياته ثمناً لحياة من يقتل جدير به أن يتروّى ويفكر ويتردّد، كما تنبثق من شفاء صدور أولياء الدم عند وقوع القتل بالفعل، أي شفاؤها من الحقد والرغبة في الثأر، الثأر الذي لم يكن يقف عند حدّ في القبائل العربية حتى لتدوم معاركه المتقطعة أربعين عاماً كما في حرب البسوس[2] المعروفة عندهم.

---

(١) البقرة: الآية ١٧٩.

(٢) البسوس: حرب وقعت بين بكر وتغلب ابني وائل بن هِنب بن أفصى بن دُعِميّ بن جديلة بن

وقد قال الإمام زين العابدين ﷺ في شرح قوله تعالى:

﴿وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَاةٌ﴾ (١).

«لأنّ من همّ بالقتل يعرف أنّه يقتصّ منه فكفّ لذلك عن القتل كان حياة للذي كان همّ بقتله، وحياة لهذا الجاني الذي أراد أن يقتل، وحياة لغيرهما من الناس إذا علموا أنّ القصاص واجب لا يجسرون على القتل مخافة القصاص»(٢).

وكما نرى نحن في واقع حياتنا اليوم حيث تسيل الحياة على مذابح الأحقاد السلطوية والقبلية ونحوها جيلاً بعد جيل، ولا تكف عن المسيل.

وفي القصاص حياة على معناها الأشمل الأعمّ، فالاعتداء على حياة فردا اعتداء على الحياة كلّها، واعتداء على كل إنسان حيّ يشترك مع القتيل في سمة الحياة، فإذا كفّ القصاص عن إزهاق حياة واحدة فقد كفّه عن الاعتداء على الحياة كلّها، وكان في هذا الكفّ حياة، لا حياة فرد، ولا حياة أسرة، ولا حياة جماعة، بل حياة الجميع.

﴿لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ﴾(٣).

هو الرباط الذي يهذّب الأرواح، ويعقل النفوس عن الاعتداء، وبغير

أسد بن ربيعة بن نزار بن معدّ بن عدنان، ودامت أربعين سنة وسببها أنّ كليباً خرج إلى الحمى وجعل يتصفّح الإبل، فرأى ناقة الجرميّ فرمى ضرعها فأنفذه، فولّت ولها عجيج حتى بركت بفناء صاحبها. فلما رأى ما بها صرخ بالذلّ، وسمعت البسوس صراخ جارها، فخرجت إليه، فلمّا رأت ما بناقته وضعت يدها على رأسها ثمّ صاحت: واذلاّه! وجسّاس يراها ويسمع، فخرج إليها فقال لها: اسكتي ولا تراعي، وسكّن الجرميّ، وبقي جسّاس يطلب غرّة كليب، حتى خرج يوماً آمناً فقتله. انظر الكامل في التأريخ: ج١ / ص٥٢٣ ـ ٥٤٠.

(١) البقرة: الآية ١٧٩.

(٢) بحار الأنوار: ج١٠١ / ص٣٨٨ / ح١٢.

(٣) البقرة: الآية ١٧٩.

هذا الرباط لا تقوم شريعة، ولا يفلح قانون، ولا يتحرّج متحرجٌ، ولا تكفي التنظيمات الخاوية من الروح والحساسية والخوف والطمع في قوة أكبر من قوة الإنسان. وهذا ما يفسّر لنا ندرة عدد الجرائم التي أقيمت فيها الحدود على عهد النبي ﷺ، ومعظمها كان مصحوباً باعتراف الجاني نفسه طائعاً مختاراً.

لقد كانت هنالك التقوى هي الحارس اليقظ الذي يصيح في الضمائر دائماً، ويهتف في حنايا القلوب، وتكفها عن مواضع الحدود إلى جانب الشريعة النيّرة البصيرة بخفايا الفطرة ومكونات القلوب.

وكان هنالك ذلك التكامل بين التنظيمات والشرائع من ناحية والتوجهات والعبادات من ناحية أخرى، تتعاون جميعها على إنشاء مجتمع سليم التصور، سليم الشعور، نظيف الحركة، نظيف السلوك؛ لأنّها تقيم محكمتها الأولى في داخل الضمير أولاً، ثم تفرضها كقانون يجريه الحاكم ثانياً، حتى إذا جنحت نفس الإنسان إلى الشرّ في حين من الأحيان أو سقطت في وديانه ـ وكان ذلك حيث لا تراقبه عين ولا تتناوله يد القانون ـ تحوّل هذا الإيمان نفساً لوّامة عنيفة، ووخزاً لاذعاً للضمير، وخيالاً مروعاً لا يرتاح معه صاحبه حتى يعترف بذنبه أمام القانون، ويعرّض نفسه للعقوبات الشديدة، ويتحملها مطمئناً مرتاحاً، تنادياً من سخط الله وعقوبة الآخرة. نعم، إنّها التقوى.

هل القصاص ضد الإنسان؟

نحن عندما نقرأ تأريخ العرب حين نزول آية القصاص وقبله نجد أنّها كانت تعتمد القصاص بالقتل، لكنّها ما كانت تحدّه بحد، إنّما يتبع ذلك قوة القبائل وضعفها، فربما قتل الرجل بالرجل والمرأة بالمرأة فسلك في القتل مسلك التساوي، وربما قتل العشرة بالواحد والحرّ بالعبد والرئيس بالمرؤوس،

وربما أبادت قبيلة قبيلة أخرى لواحد قتل منها.

وأمّا الظلم في الدية فإنّهم ربما جعلوا دية الشريف أضعاف دية الرجل الوضيع، ولما بعث الله رسوله الكريمﷺ أوجب رعاية العدل، وسوّى بين عباده بالقصاص، بينما كانت اليهود تعتقد القصاص كما حكى القرآن حيث قال:

﴿وَكَتَبْنَا عَلَيْهِمْ فِيهَا أَنَّ النَّفْسَ بِالنَّفْسِ وَالْعَيْنَ بِالْعَيْنِ وَالأَنْفَ بِالأَنْفِ وَالأُذُنَ بِالأُذُنِ وَالسِّنَّ بِالسِّنِّ وَالْجُرُوحَ قِصَاصٌ﴾[1].

وكانت النصارى على ما يحكى لا ترى في مورد القتل إلاّ العفو والدية، وسائر الشعوب والأمم على اختلاف طبقاتهم ما كانت تخلو عن القصاص في القتل في الجملة، وإن لم يضبطه ضابط تام حتى القرون الأخيرة.

والإسلام سلك في ذلك مسلكاً وسطاً بين الإلغاء والإثبات، فأثبت القصاص وألغى تعينه، بل أجاز العفو والدية، ثم عدل القصاص بين القاتل والمقتول، فالحُرّ بالحُر، والعبد بالعبد، والأنثى بالأنثى.

وقد اعترض على القصاص مطلقاً وعلى القصاص بالقتل خاصة بأنّ القوانين المدنية التي وضعتها الملل الراقية لا ترى جوازه وإجراءه بين البشر اليوم. قالوا: إنّ القتل بالقتل مما يستهجنه الإنسان، وينفر عنه طبعه، ويمنع عنه وجدانه إذا عرض عليه رحمة وخدمة للإنسانية وقالوا: إذا كان القتل الأول فقداً لفرد فالقتل الثاني فقد على فقد، وقالوا: إنّ القتل بالقصاص من القسوة وحب الانتقام، وهذه صفة يجب أن تزاح عن الناس بالتربية العامة، ويؤخذ في القاتل أيضاً بعقوبة التربية، وذلك إنّما يكون بما دون القتل من السجن والأعمال الشاقة، وقالوا: إنّ المجرم إنّما يكون مجرماً إذا كان مريض العقل، فالواجب أن يوضع القاتل المجرم في المستشفيات العقلية ويعالج فيها، وقالوا:

---

(١) المائدة: الآية ٤٥.

إنّ القوانين المدنية تتّبع المجتمع الموجود، ولما كان المجتمع غير ثابت على حال واحد كانت القوانين كذلك، فلا وجه لثبوت القصاص بين المجتمع للأبد حتى المجتمعات الراقية اليوم.

ومن اللازم أن يستفيد المجتمع من وجود أفراده ما استيسر، ومن الممكن أن يعاقب المجرم بما دون القتل مما يعادل القتل من حيث الثمرة والنتيجة، كحبس الأبد، أو حبس مدة سنين، وفيه الجمع بين الحقّين، حقّ المجتمع وحقّ أولياء الدم.

فهذه الوجوه عمدة ما ذكره المنكرون لتشريع القصاص بالقتل، وقد أجاب القرآن عن جميع هذه الوجوه بجملة واحدة هي قوله تعالى:

﴿مَنْ قَتَلَ نَفْساً بِغَيْرِ نَفْسٍ أَوْ فَسادٍ فِي الأَرْضِ فَكَأَنَّما قَتَلَ النَّاسَ جَمِيعاً وَمَنْ أَحْياها فَكَأَنَّما أَحْيَا النَّاسَ جَمِيعاً﴾[1].

وبيانها: أنّ القوانين الجارية بين أفراد الإنسان وإن كانت وضعية اعتبارية تراعى فيها مصالح المجتمع الإنساني، غير أنّ العلة العاملة فيها من أصلها هي الطبيعة الخارجية الإنسانية الداعية إلى تكميل نقصها ورفع حوائجها التكوينية، وهذه الواقعية الخارجية ليست هي العدد العارض على الإنسان ولا الهيئة الواحدة الاجتماعية، فإنّها نفسها خاضعة للوجود الكوني الإنساني، بل هي الإنسان وطبيعته، وليس بين الواحد من الإنسان والألوف المجتمعة منه فرق في أنّ الجميع إنسان ووزن الواحد والجميع واحد من حيث الوجود.

وهذه الطبيعة الوجوديّة تجهّزت في نفسها بقوى وأدوات تدفع بها عن نفسها العدم؛ لكونها مفطورة على حبّ الوجود، وتطرد كلما يسلب عنه الحياة بأي وسيلة أمكنت وإلى أي غاية بلغت حتى القتل والإعدام؛ ولذا قد

---

(١) المائدة: ٣٢.

لا تجد إنساناً لا تقضي فطرته بتجويز قتل من يريد قتله، ولا تنهى عنه.

وهذه الأمم الراقية أنفسهم لا يتوقفون عن الحرب دفاعاً عن استقلالهم وحريتهم وقوميتهم، فكيف بمن أراد قتل نفوسهم عن آخرها؟ ويدافعون عن بطلان القانون بالغاً ما بلغ حتى لو كان ذلك بالقتل، ويتوسّلون إلى حفظ منافعهم بالحرب إذا لم يعالج الداء بغيرها. تلك الحرب التي فيها فناء الدنيا وهلاك الحرث والنسل، ولا تزال الأمم تتقدم بالتسليح والأخرى تنافسها.

وليس ذلك كلّه إلاّ رعاية لحال المجتمع وحفظاً لحياته، وليس المجتمع إلاّ صنيعة من صنائع الطبيعة، فما بال الطبيعة تجوّز القتل الذريع والإفناء والإبادة لحفظ صنيعة من صنائعها، وهي المجتمع المدني، ولا تجوزها لحفظ حياة نفسها؟ وما بالها تجوز قتل من يهمّ بالقتل ولم يفعل ولا تجوّزه فيمن همّ وفعل؟ وما بال الطبيعة تقضي بالانعكاس في الوقائع التأريخية؟

﴿فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْراً يَرَهُ * وَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرا يَرَهُ﴾[1].

ولكل عمل عمل معاكس في قانونها، لكنها تعدّ في مورد القتل ظلماً، وتنقض حكم نفسها.

على أنّ الإسلام لا يرى في الدنيا قيمة للإنسان يقوم بها ولا وزناً يوزن به إلاّ إذا كان على دين التوحيد، فوزن المجتمع الإنساني ووزن الموحّد الواحد عنده سيّان، فمن الواجب أن يكون حكمهما عنده واحداً، فمن قتل مؤمناً كمن قتل الناس جميعاً من نظر هتكه لشرف الحقيقة، كما أنّ من قتل نفساً كان كمن قتل الناس جميعاً من نظر الطبيعة الوجودية.

وأمّا الأمم المتمدنة فلا يبالون بالدين عادة، ولو كانت شرافة الدين

---

(١) الزلزلة: الآية ٧ ـ ٨.

عندهم تعادل في قيمتها أو زنها ـ فضلاً عن التفوق ـ المجتمع المدني في الفضل لحكموا فيه ما حكموا في ذلك.

على أنَّ الإسلام يشرِّع للدنيا لا لقوم خاص وأمة معينة، والأمم الراقية إنّما حكمت بما حكمت بعدما أذعنت لتمام التربية في أفرادها وحسن صنيع حكوماتها، ودلالة الإحصاء في مورد الجنايات والفجائع على أنَّ التربية الموجودة مؤثرة، وأنَّ الأمة في أثر تربيتهم متنفرة عن القتل والفجيعة، فلا تتفق بينهم إلاّ في الشذوذ، وإذا اتفقت فهي ترتضي المجازاة بما دون القتل، والإسلام لا يأبى عن تجويز هذه التربية وأثرها الذي هو العفو مع قيام أصل القصاص، ويلوح إليه قوله تعالى في آية القصاص:

﴿فَمَنْ عُفِيَ لَهُ مِنْ أَخِيهِ شَيْءٌ فَاتِّبَاعٌ بِالْمَعْرُوفِ وَأَدَاءٌ إِلَيْهِ بِإِحْسَانٍ﴾[1].

فاللسان لسان التربية، وإذا بلغ قوم إلى حيث أذعنوا بأنَّ الفخر العمومي في العفو لم ينحرفوا عنه إلى مسلك الانتقام.

وأمّا غير هذه الأمم فالأمر فيها على خلاف ذلك، والدليل عليه ما نشاهده من حال الناس وأرباب الفجيعة والفساد، فلا يخوفهم حبس ولا عمل شاق، ولا يصدّهم وعظ ونصح، ومالهم من همّة ولا ثبات على حقّ إنساني، والحياة المعدّة لهم في السجون أرفق وأعلى وأسنى ممّا لهم في أنفسهم من المعيشة الرديئة الشقيّة، فلا يوحشهم لوم ولا ذمّ، ولا يدهشهم سجن ولا ضرب.

وما نشاهده أيضاً من ازدياد عدد الفجائع في الإحصاءات يوماً فيوماً دليل على ذلك، فالحكم العامّ الشامل للفريقين ـ والأغلب منهما للثاني ـ لا يكون إلاّ القصاص وجواز العفو، فلو رقّت الأمة وربّيت تربية ناجحة أخذت العفو

---

(١) البقرة: الآية ١٧٨.

ولو سلكت الانحطاط أو كفرت بأنعم ربّها وفسقت أخذت فيهم القصاص ويجوز معه العفو.

وأمّا ما ذكروه من حديث الرحمة والرأفة الإنسانيّة فما كلّ رأفة بمحمودة، ولا كلّ رحمة فضيلة، فاستعمال الرحمة في مورد الجاني القاسي العاصي المتخلّف المتمرّد والمتعدّي على النفس والعرض جفاء على باقي الأفراد، وفي استعمالها المطلق اختلال النظام وهلاك الإنسانيّة وإبطال الفضيلة، بل لعلّ أنّ الرحمة في هذه الموارد تخرج موضوعاً عن كونها رحمة إلى تهاون وإحباط؛ لأنّ الرحمة تصدق فضيلتها في موردها الخاصّ، وهذا ليس منه.

وأمّا ما ذكروه أنّه من القسوة وحبّ الانتقام فالقول فيه كسابقه، فالانتقام للمظلوم من ظالمه استظهاراً للعدل والحقّ ليس بمذموم قبيح، على أنّ تشريع القصاص بالقتل غير ممحّض في الانتقام، بل فيه ملاك التربيّة العامّة وسدّ باب المساد.

وأمّا ما ذكروه من كون جناية القتل من الأمراض العقليّة التي يجب أن تعالج في المستشفيات فهو من الأعذار الموجبة لشيوع القتل والفحشاء ونماء الجناية في المجتمعات الإنسانية.

وأمّا ذكروه من لزوم الاستفادة من وجود المجرمين بمثل الأعمال الإجباريّة ونحوها مع حبسهم ومنعهم عن الورود إلى المجتمع فلو كان حقاً متكئاً على حقيقة فما بالهم لا يقضون بمثله في موارد الإعدام القانوني التي توجد في أكثر القوانين الدائرة اليوم بين الأمم؟

وليس ذلك إلاّ للأهميّة التي يرونها للإعدام في موارده، وقد مرّ أن الفرد والمجتمع قد يكونان من حيث الأهميّة متساويين في بعض الموارد.

القصاص رحمة

﴿مِنْ أَجْلِ ذلِكَ كَتَبْنا عَلى بَنِي إِسْرائِيلَ أَنَّهُ مَنْ قَتَلَ نَفْساً بِغَيْرِ نَفْسٍ أَوْ فَسادٍ فِي الأَرْضِ فَكَأَنَّما قَتَلَ النَّاسَ جَمِيعاً وَمَنْ أَحْياها فَكَأَنَّما أَحْيَا النَّاسَ جَمِيعاً وَلَقَدْ جاءَتْهُمْ رُسُلُنا بِالْبَيِّناتِ ثُمَّ إِنَّ كَثِيراً مِنْهُمْ بَعْدَ ذلِكَ فِي الأَرْضِ لَمُسْرِفُونَ﴾[1].

إنّ القصة المتقدمة على هذه الآية في ابني آدم قد تدل على أنّ من طباع هذا النوع الإنساني أن يجعله اتّباع الهوى والحسد متحاملاً على الناس، وربما يحمله أوهن شيء على منازعة الربوبية وإبطال غرض الخلقة بقتل أحدهم أخاه من نوعه وحتى شقيقه لأبيه وأمه.

فأشخاص الإنسان إنّما هم أفراد نوع واحد وأشخاص حقيقة واحدة يحمل الواحد منهم من الإنسانية ما يحمله الكثيرون، ويحمل الكل ما يحمله البعض، وإنّما أراد الله سبحانه بخلق الأفراد وتكثير النسل أن تبقى هذه الحقيقة التي ليس من شأنها أن تعيش جسدياً إلاّ زماناً يسيراً، ويدوم بقاؤها فيخلف اللاحق السابق، ويعبد الله سبحانه في أرضه. فإفناء الفرد بالقتل إفساد في الخلقة وإبطال لغرض الله سبحانه في الإنسانية المستبقاة بتكثير الأفراد بطريق الاستخلاف، كما ربما أشار إليه ابن آدم المقتول فيما خاطب أخاه:

﴿ما أَنَا بِباسِطٍ يَدِيَ إِلَيْكَ لأَقْتُلَكَ إِنِّي أَخافُ اللهَ رَبَّ الْعالَمِينَ﴾[2].

فأشار إلى أن القتل بغير الحقّ منازعة الربوبية.

ويرى البعض أنّ من طباع الإنسان أن يحمله أي سبب واهٍ على ارتكاب

---

(١) المائدة: الآية ٣٢.

(٢) المائدة: الآية ٢٨.

ظلم يؤول بحسب الحقيقة إلى إبطال حكم الربوبية وغرض الخلقة في الإنسانية العامة، وكان من شأن بني إسرائيل ما ذكره الله سبحانه قبل هذه الآيات من الحسد والكبر واتّباع الهوى وإدحاض الحقّ، وقد قصّ قصصهم وبيّن الله لهم حقيقة هذا الظلم الفجيع ومنزلته بحسب الدقة، وأخبرهم بأنّ قتل الواحد عنده بمنزلة قتل الجميع، وبالمقابلة إحياء نفس واحدة عنده بمنزلة إحياء الجميع.

وأمّا المنزلة التي يدل عليها قوله: ﴿فَكَأَنَّما﴾ فقد تقدم أنّ الفرد من الإنسان من حيث حقيقته المحمولة له التي تحيا وتموت إنّما يحمل الإنسانية التي هي حقيقة واحد بسيطة في جميع الأفراد، فالفرد الواحد والأفراد الكثيرون فيها واحد، ولا زم هذا المعنى أن يكون قتل النفس والواحدة بمنزلة قتل نوع الإنسان، وبالعكس إحياء النفس إحياء الناس جميعاً، والمراد من الإحياء ليس إحياء من العدم، بل إحياء بمعنى التحفظ على حياتها وإنقاذها من الهلاك كالغرق والحرق والوقوع من شاهق.

كما أنّ تحفّظه على حياة واحدة يكون كالتحفّظ على كل الحياة؛ لأنّ الحياة كلّ سارٍ في كلّ، فالتعدّي على فرد تعدٍّ على الكلّ، كما أنّ التحفّظ على فرد تحفّظ على الكل. فالناس جميعاً ذوو حقيقة واحدة إنسانية متّحدة فيها الواحد والجميع، فمن قصد الإنسانيّة التي تجسدت في الواحد منهم فقد قصد الإنسانية التي في الجميع، وربما يقرب معناه الماء إذا وزّع بين أوانٍ كثيرة فمن شرب من أحدها فقد شرب المال، وقد قصد الماء من حيث إنّه ماء، وما في جميع الأواني لا يزيد على كون، ماء، فكأنّه شرب الجميع من حيث الحقيقة وإن لم يشربها جميعاً من حيث الأفراد والمصاديق، فتأمّل.

أو أنّ قتل نفس واحدة في غير قصاص لقتل وفي غير فساد في الأرض

يعدل قتل الناس جميعاً؛ لأنّ كل نفس لكل نفس، وحقّ الحياة واحد ثابت لكل نفس، فقتل واحدة من هذه النفوس هو اعتداء على حقّ الحياة ذاته، الحقّ الذي تشترك فيه كل النفوس.

وكذلك دفع القتل عن نفس واستحياؤها بهذا الدفع ـ سواء كان بالدفاع عنها في حالة حياتها، أو بالقصاص لها في حالة الاعتداء عليها لمنع وقوع القتل على نفس أخرى هو استحياء للنفوس جميعاً؛ لأنّه صيانة لحقّ الحياة الذي تشترك فيه النفوس جميعاً.

أو أنه لمّا اقدم على القتل العمد عدواناً فقد رجّح داعية الشهوة والغضب على داعية الطاعة، ومتى كان الأمر كذلك كان هذا الترجيح حاصلاً بالنسبة إلى كل واحد، فكأنّ في قلبه أنّ كل أحد نازعه في شيء من مطالبه فإنّه لو قدر عليه لقتله، فيكون المعنى: ومن يقتل إنساناً قتلاً عمداً عدواناً فكأنّما قتل جميع الناس؛ لتوفّر الاستعداد لذلك، وهكذا في الإحياء.

وبذلك تبيّن السرّ الكامن في علّة تشريع القصاص، وأنّه حسن ورحمة بالناس لقطع دابر الجريمة والقتل وسفك الدماء؛ إذ التضحية بنفس واحدة قد سفكت الدماء وتجاوزت عن حدّها وأجرمت بحقّ غيرها أهمّ وأولى وافضل ممّا أن نضحّي بجميع المجتمع بقتل بعضهم بعضاً في حالة عدم التقاص؛ لأنّ المجرم القاتل يعتاد القتل، وعند ذلك يتعوّد سفك الدماء. وهذا الذي نراه في بعض المجرمين، أنّه يتلذّذ في القتل وامتصاص الدماء؛ لأنه اعتاد ذلك.

ومن هذا لا يبقى مجال الاعتراض البعض على القصاص وعلى صرامة بعض العقوبات الإسلاميّة بعد ثبوتها؛ لأنّها وضعت لغاية الإحسان والرأفة بالإنسان، وقطعاً لدابر الفساد والجريمة، ونشراً للأمن والخير والسلام، وضماناً لحريّة الجميع، أليس كذلك؟

الجلد رحمة أيضاً

قد تعاقب الشريعة الزاني - مثلاً - الذي لم يحصن بعقوبة الجلد إذا تحقّقت جميع شرائطها، وقد وضعت عقوبة الجلد على أساس محاربة الدوافع التي تدعو للجريمة بالدوافع التي تصرف عن الجريمة، وهذا هو الذي يهدينا إليه التأمّل والتفكير في الجريمة وعقوباتها.

فالدافع الذي يدعو الزاني للزنا غالباً هو اشتهاء اللذّة والاستمتاع بالنشوة التي تصحبها، والدافع القوي الذي يصرف الإنسان عن اللذّة هو الألم، ولا يمكن أن يستمتع الإنسان بنشوة اللذّة إذا تذوّق مسّ العذاب. وأي شيء يحقّق الألم ويذيق مسّ العذاب أكثر من الجلد مائة جلدة؟

فالشريعة حينما وضعت عقوبة الجلد للزنا لم تضعها اعتباطاً، وإنّما وضعتها على أساس من طبيعة الإنسان وفهم لنفسيّته وعقليّته، والشريعة حينما قرّرت عقوبة الجلد للزنا دفعت العوامل النفسية التي قد تدعونا للزنا بعوامل نفسية مضادة تصرف عنه، فإذا تغلبت العوامل الداعية على العوامل الصارفة وارتكب الزاني جريمته كان فيما يصيبه من ألم العقوبة وعذابها ما ينسيه اللذّة، ويحمله على عدم التفكير فيها مرّة أخرى.

ولقد كانت عقوبة الجلد من العقوبات التي يعترف بها قانون العقوبات الوضعيّة، وكانت وسيلة من وسائل تأديب الأحداث، ثمّ أُلغيت هذه العقوبة، ولكنّ العديد من شرّاح القوانين اليوم يفكّرون في العودة إلى تقرير عقوبة الجلد، ويسعون في وضع هذه الفكرة موضع التنفيذ، وقد اقترح فعلاً في فرنسا تقرير هذه العقوبة على أعمال التعدّي الشديد التي تقع على الأشخاص، وذكر تأييداً لهذا الاقتراح أنّ العادات قد تطورت تطوراً مخيفاً،

وأنّ طبقات العامة أصبحت تلجأ إلى القوة والعنف لحسم المنازعات، وأنّ الإجرام تغيّر مظهره عن ذي قبل، فأصبح أكثر شدّة وأعظم حدّة، وأنّ لا وسيلة لتوطين الأمن إلاّ بإعادة العقوبات البدنيّة، وأفضلها عقوبة الجلد[1].

ويعارض بعض شرّاح القوانين في تقرير عقوبة الجلد لسببين:

أوّلهما: النفور من الألم البدني.

ثانيهما: إنقاص الاحترام الواجب نحو شخص الإنسان.

ولكن أصحاب الرأي المضاد يردّون على هؤلاء بأنّ عقوبة الجلد تمتاز بأنّها موجّهة إلى حساسيّة الجاني الماديّة، وأنّ الخوف من ألم الجلد هو أوّل ما يخافه المجرمون، فتجب الاستفادة من ذلك في إرهابهم وسلب أمنهم؛ صيانة لأمن الجميع واستقرارهم.

أمّا إنقاص الاحترام الإنساني ففكرة لا محلّ لها في العقاب، ولا يصحّ أن يحتجّ بها لمن لا يوفّر الاحترام لنفسه، ثمّ وأي عقوبة فرضتها تكون تنقيصاً لاحترام الإنسان.

فهل علينا أن نلغي جميع العقوبات ونترك المجتمع ضحيّة الذين طفحت بهم غرائزهم وراحوا يتجاوزون القيم والمبادئ والقوانين الإنسانيّة ليسبّبوا الهلع والعدوان على الجميع؟.

والقائلون بعقوبة الجلد يرون أن تكون مقصورة على المجرمين الذين لا يتأثرون بغيرها من أنواع العقوبات، سواء كانوا أحداثاً أم بالغين، ومنهم من يرى تخصيص عقوبة الجلد بجرائم السكر، وجرائم العرض، وجرائم النهب والسرقة وكسر الأسوار وإتلاف المزروعات وقتل المواشي، وعلى العموم لكلّ

---

(١) التشريع الجنائي الإسلامي: ج١ / ص٦٣٦ ـ ٦٣٧، «بتصرّف».

الجرائم التي تدلّ على القسوة وعدم المبالاة.

ويحتجّ هذا الفريق بأنّه ما دام قد ثبت بشكل قاطع أنّ عقوبة الجلد تفوق غيرها من العقوبات في تأديب المسجونين وحفظ النظام بينهم وهم طائفة فاسدة، فيجب أن يكون الجلد عقوبة أساسيّة في القانون، ووسيلة من وسائل التأديب والإصلاح لغير المسجونين. ويعارض بعضهم عقوبة الجلد لا لأنّها عقوبة غير صالحة، ولكن لأنّه يخشى من سوء استعمالها عند تنفيذ العقوبة؛ ولأنّه يخشى أن يؤدّي الرجوع إلى الجلد إلى تباري المشرّعين في تقرير العقوبات القاسية، إلاّ أنّ هذه المشكلة غير موجودة في الإسلام، لثبات الشريعة وتشخيص قانونها وتجرّد المشرّع عن الهوى والشهوة.

وعقوبة الجلد وإن كانت أُلغيت من أكثر القوانين الجنائية الوضعية إلاّ أنّها لا تزال عقوبة معترفاً بها في قوانين بعض الدول، ففي إنجلترا يعتبر الجلد إحدى العقوبات الأساسية في القانون الجنائي، وفي الولايات المتحدة يعاقب المسجونون بالجلد، وفي قانونَي الجيش والبوليس في مصر وإنجلترا لا يزال الجلد عقوبة أساسية، وكذلك الحال في كثير من دول العالم.

وفي أثناء الحرب العالمية الأخيرة رجعت معظم بلاد العالم إلى عقوبة الجلد، وطبّقتها على المدنيين في جرائم التموين والتسعير وغيرها. وإنّ في اضطرار أكثر بلاد العالم إلى تطبيق عقوبة الجلد على المدنيين أثناء الحرب لشهادة قيّمة لهذه العقوبة، واعتراف من القائمين على القوانين الوضعية بأنّ عقوبة الحبس تعجز عن حمل الناس على طاعة القانون في الغالب.

والعالم حين يقرر عقوبة الجلد في القوانين العسكرية يعترف بأنّ هذه العقوبة ضرورية لحفظ النظام بين الجند وحملهم على طاعة القانون، ولكن المدنيين في أنحاء العالم اليوم أشد حاجة من الجند إلى هذه العقوبة بعد أن

أصبحوا لا يحرصون على النظام ولا يعترفون بالطاعة للقوانين.

وما أعجب منطق الناس يريدون الطاعة والنظام للجند ولا يستلزمونها للمدنين! كأنّ المدنيين ليسوا من الأمة، أو ليسوا هم الذين يمدّون الجيش بالجنود، وأي عيب في أن يدين أفراد الأمة جميعاً بالخضوع للنظام وبالطاعة للشريعة.

هذا وتعاقب القوانين الوضعية على الزنا بالحبس وهو عقوبة لا تؤلم الزاني إيلاماً يحمله على هجر اللذّة التي يتوقعها من وراء الجريمة، ولا تثير فيه من العوامل النفسيّة المضادة ما يصرف العوامل النفسية الداعية إلى الجريمة أو يكبتها.

وقد أدّت عقوبة الحبس إلى إشاعة الفساد والفاحشة، وأكثر الناس الذين لا يرتكبون الزنا اليوم لا تصرفهم عنه العقوبة، وإنّما يمسكهم عنه الدين أو الأخلاق الفاضلة التي لم يعرفها أهل الأرض جميعاً إلاّ عن طريق الدين وتمتاز الشريعة الإسلاميّة بأنها حين جعلت الجلد عقوبة للزنا قد حاربت الجريمة في النفس قبل أن تحاربها في الحسّ، وعالجتها بالعلاج الحاسم الذي لا ينفعها غيره، مضافاً إلى فتحها لباب العفو والسماحة في الشرائط التي ذكرها الفقهاء في كتبهم الفقهيّة، وقد تقدّم إلماع إلى بعضها.

أمّا العقوبة التي قرّرها القانون فإنّها لا تمسّ دواعي الجريمة في نفس المجرم ولا حسّه؛ إذ الحبس علاج إن صلح في الجملة لبعض الجرائم فهولا يصلح بحال لجريمة الزنا ونحوها[1].

---

(١) التشريع الجنائي الإسلامي: ج١ / ص٦٣٧ - ٦٣٩، «بتصرّف».

لمحات عن الرجم

وقد وضعت على نفس الأساس الذي وضعت عليه عقوبة الجلد للزاني غير المحصن، ولكن شدّدت عقوبة المحصن للإحصان؛ لأنّ الإحصان يصرف الشخص عادة عن التفكير في الزنا، فإنّ فكّر فيه بعد ذلك فإنّما يدلّ تفكيره فيه على قوّة اشتهائه للذّة المحرّمة، وشدّة ميله للاستمتاع بما يصحبها من نشوة، فوجب أن توضع له عقوبة فيها من قوّة الألم وشدّة العذاب ما فيها، بحيث إذا فكّر في هذه اللذّة المحرّمة وذكر معها العقوبة المقرّرة تغلب التفكير في الألم الذي يصيبه من العقوبة على التفكير في اللذّة التي يصيبها من تلك الجريمة.

ويستكثر البعض منّا اليوم عقوبة الرجم على الزاني المحصن، وهو قول يقولونه بأفواههم ولكن لا تؤمن به قلوبهم، ولو أنّ أحد هؤلاء وجد امرأته أو ابنته تزني واستطاع أن يقتلها ومن يزني بها لعلّه لا يتأخر عن ذلك.

والشريعة الإسلاميّة قد سارت في هذه المسألة كما سارت في كلّ أحكامها على أدقّ المقاييس وأعدلها، فالزاني المحصن هو قبل كلّ شيء مثل سيّئ لغيره من الرجال والنساء المحصنين، وليس للمثل السيّئ في الشريعة حقّ الاحترام.

والشريعة بعد ذلك تقوم على الفضيلة المطلقة، وتحرص على الأخلاق والأعراض والأنساب من التلوّث والاختلاط، وهي توجب على الإنسان أن يجاهد شهوته، ولا يستجيب لها إلاّ من الطريق الحلال وهو الزواج وأوجبت على الإنسان إذا بلغ الباءة أن يتزوّج حتى لا يعرّض نفسه للفتنة، أو يحمّلها ما لا تطيق، فإذا لم يتزوّج وغلبته على عقله وعزيمته الشهوات فعقابه أن يجلد مائة جلدة، وشفيعه في هذه العقوبة تأخّره في الزواج الذي أدّى به إلى الجريمة.

أمّا إذا تزوّج فأحصن فقد حرصت الشريعة أن لا تجعل له بعد الإحصان

سبلاً إلى الجريمة، فلم تجعل الزواج أبدياً حتى لا يقع في الخطيئة أحد الزوجين إذا فسد ما بينهما، وأباحت للزوجة جعل العصمة في يدها وقت الزواج، كما أباحت لها طلب الطلاق للغيبة والمرض والضرر والإعسار بإذن الحاكم الشرعي (مرجع التقليد) وأباحت للزوج الطلاق في كلّ وقت، وأحلّت له التزوج أكثر من واحدة على أن يعدل بينهنّ وبهذا فتحت الشريعة للمحصن أبواب الحلال وأغلقت دونه باب الحرام، فكان عدلاً ورحمة. وحينما انقطعت الأسباب التي تدعو إلى الجريمة من ناحية العقل فكان من الطبيعي أن تنقطع المعاذير التي تدعو إلى تخفيف العقاب، وأن يؤخذ المحصن بالعقوبة التي لا يصلح غيرها لمن استعصى على الإصلاح.

ولو أنّ هؤلاء الذي يفزعون من قتل الزاني رجعوا إلى الواقع لاستقام لهم الأمر، ولعلموا أنّ الشريعة الإسلاميّة حين أوجبت قتل الزاني المحصن في بعض الشرائط لم تأت بشيء يخالف ما ألفه الناس، فنحن الآن تحت حكم القانون الوضعي وهو يعاقب على الزنا بالحبس إذا كان أحد الزانيين محصناً، فإذا لم يكن أحدهما محصناً فلا عقاب ما لم يكن إكراه هذا هو حكم القانون، فهل رضي الناس حكم القانون؟ إنّهم لم يرضوه ولن يرضوه، بل إنّهم حين رفضوا حكم القانون القائم مرغمين أقبلوا على عقوبة الشريعة المعطّلة مختارين، فهم يقتصّون من الزاني محصناً وغير محصن بالقتل، وهم ينفّذون القتل بوسائل قد لا يبلغ الرجم بعض ما يصحبها من العذاب، فبعضهم يغرق الزاني، وبعضهم يحرقه، وبعضهم يقطع أوصاله ويهشّم عظامه ويمثّل به أشنع تمثيل، وأقلّهم جرأة على القتل يكتفي بالسّم يدسّه لمن أوجب عليه الموت زناه.

ولو أحصينا جرائم القتل التي تقع بسبب الزنا فقد تبلغ نصف جرائم

القتل جميعاً، فإذا كان هذا هو الواقع فما الذي نخشاه من عقوبة الرجم؟ ويخشى البعض أن يكون في عقوبة الرجم شيء من القسوة، ولمثل هؤلاء نقول: إنّ الرجم هو القتل لا غير، وإنّ قوانين العالم كلّه تبيح القتل عقوبة لبعض الجرائم، ولا فرق بين من يُقتل شنقاً، أو ضرباً بالفأس، أو تسميماً بالغاز، أو صعقاً بالكهرباء، أو رجماً بالحجارة، أو رمياً بالرصاص. فكلّ هؤلاء يُقتل، ولكن وسائل القتل هي التي فيها الاختلاف، ولا فرق في النتيجة بين القتل شنقاً أو ضرباً بالفأس.

ولقد دلّت التجارب على أن حبل المشنقة لا يزهق الروح في بعض الأحوال، وأنّه لا يزهقها بالسرعة اللازمة في كثير من الأحوال. كما دلّت التجارب على أنّ ضرب الفأس مرّة واحدة قد لا يكفي لقطع الرقبة، وأنّ قطع الرقبة ليس هو أسهل الطرق للموت.

كذلك فإنّ التسميم بالغاز والصعق بالكهرباء يبطئ بالموت أحياناً أكثر مما يبطئ به الشنق أو الرصاص.

وأخيراً فإنّ التفكير في هذه المسألة بالذات تفكير لا يتّفق مع طبيعة العقاب، فالبعض يعدّ الموت إذا تجرّد من الألم والعذاب من أتفه العقوبات، ويرى البعض أنّ بعض الناس إذا اتّجه تفكيرهم للموت فكّروا فيما يصحبه من ألم وعذاب، فهم لا يخافون الموت في ذاته، وإنّما يخافون العذاب الذي يصحب الموت، وإذا كان العذاب لا قيمة له مع المحكوم عليه بالموت فإنّ قيمته يجب أن تظلّ محفوظة للزجر والتخويف. وليس من مصلحة المجتمع في شيء أن يفهم أفراده أنّ العقوبة هيّنة ليّنة لا تؤلم ولا تدعو للخوف، وقد بلغت آية الزنا الغاية في إبراز هذا المعنى حيث جاء بها.

﴿وَلا تَأْخُذْكُمْ بِهِمَا رَأْفَةٌ فِي دِينِ اللهِ ...... وَلْيَشْهَدْ عَذَابَهُمَا طَائِفَةٌ مِنَ

الْمُؤْمِنِينَ﴾[١].

ذلك أنّ الرأفة بالمجرمين تشجّع على الإجرام، والعذاب الذي يصحب العقوبة هو الذي يؤدّب من أجرم، ويزجر من لم يجرم[٢].

إنّ عمل العالم كلّه يقوم على فكرة الثواب والعقاب. هذه هي طبيعة الناس لن تتغيّر حتى أنّ القرآن الكريم يحاكي الناس وفق هذا المنطق:

﴿فَمَن يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْراً يَرَهُ * وَمَن يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرا يَرَهُ﴾[٣].

فالناس بطبيعتهم يرجون الثواب ويحرصون على الوصول إليه، ويخشون العقاب ولا يرضونه لأنفسهم، فمن الحكمة إذاً أن تستغلّ طبيعة البشر في سياستهم وتوجيههم بما يحقّق لهم الأمن والحريّة والرفاه. وقد راعت الشريعة طبيعة البشر هذه فأقامت أحكامها على أساس ما في خلائقهم الأصيلة من رجاء وخوف، قوّة وضعف، فجاءت أحكاماً صالحة لكلّ مكان وزمان؛ لأنّ طبائع البشر الأوليّة واحدة في كلّ مكان؛ ولأنّها لا تتغيّر بتغيّر الأزمان. ذلك بعض السرّ في صلاحية الشريعة للقديم والحديث، وبعض السرّ في صلاحيّتها للمستقبل القريب والبعيد.

قساوة العقاب في القوانين الوضعيّة

كانت القوانين الوضعيّة حتى أواخر القرن الثامن عشر تنظر إلى المجرم نظرة تفيض عنفاً وقسوة، وكان أساس العقوبات المبالغة في الإرهاب والانتقام والتشهير، وكان من العقوبات المقدّرة المعترف بها قانوناً الحرق والصلب،

---

(١) النور: الآية ٢.

(٢) التشريع الجنائي الإسلامي: ج١ / ص٦٤١ ـ ٦٤٤، «بتصرّف وإضافة».

(٣) الزلزلة: الآية ٧ ـ ٨.

وتقطيع الأوصال، وصلم الآذان، وقطع الشفاه واللسان، والوشم بأداة محماة في النار، ولبس أطواق من الحديد، والنفي والجلد والحبس.

ولم تكن العقوبات في الغالب تتناسب مع أهميّة الجرائم التي قرّرت لها، فبالرغم من قسوة بعض العقوبات التي ذكرناها وفظاعة بعضها، كانت عقوبة الإعدام جزاء كثير من الجرائم البسيطة فمثلاً: كان القانون الإنجليزي حتّى آخر القرن الثامن عشر يعاقب على مائتي جريمة بعقوبة الإعدام، ومن هذه الجرائم سرقة أكثر من «شلن» من شخص ما، أي ما يقابل «خمسة قروش» تقريباً في العملة المصريّة. وكان القانون الفرنسي يعاقب بالإعدام على مائتين وخمس عشر جريمة معظمها جرائم بسيطة.

وكما كان الإنسان الحيّ أهلاً للمسؤوليّة والعقاب فكذلك كان الأموات، بل كذلك كان الحيوان والجماد، فكان القانون يجيز محاكمة الإنسان حيّاً ويجيزها ميتاً، ويجيز محاكمة الحيوان والجماد، ويجيز إيقاع العقوبة على الإنسان الحيّ الذي يحسّ ويتألّم ويفكّر ويعقل، كما يجيز إيقاع العقوبة على جثث الأموات الذين فقدوا الإحساس بالألم، وخرجوا من دنيا التفكّر والتعقّل، بل كان يجيز إيقاع العقوبة على الحيوان الأبكم الذي لا يستطيع التفكير في جريمته والدفاع عن نفسه، ويجيز إيقاعها على الجماد الذي لا يحسّ بالجريمة، ولا يشعر بالمحاكمة، ولا يتألم من العقوبة.

وكان الأساس الذي تقوم عليه العقوبة هو الانتقام من المجرم وإرهاب غيره، وفكرة الانتقام والإرهاب هي التي سوّغت تقرير العقوبات القاسية، وهي التي سوّغت التمثيل بالمجرم وتشويه جسمه، بل هي التي سوّغت محاكمة الأموات ومحاكمة الحيوانات والجماد. فالميت والجماد لن يشعر أحدهما بالمحاكمة ولن يحسّ بالعقوبة، والحيوان لا يشعر بالمحاكمة أو لا يفقه

معناها، وقد يحسّ بالعقوبة ويتألم منها، ولكنّها لن تردعه عن الفعل الذي حوكم من أجله؛ لأنّه لا يعقل شيئاً من المحاكمة، ولا يفهم سبب العقوبة. ولكن محاكمة الأموات والجمادات والحيوانات وإنزال العقوبات بالجميع تؤدّي إلى إرهاب الناس أيما إرهاب، وتكبّلهم أيما تكبيل، وتمثل فكرة الانتقام خير تمثيل.

وفي القرن الثامن عشر بدأ الفلاسفة وعلماء الاجتماع يعملون على هدم الأساس الذي تقوم عليه العقوبة، ويحاولون إقامتها على أساس آخر، فأخذ «روسو» يبرر العقوبة بالعقد الاجتماعي، ويرى أنّ الغرض منها هو حماية الجماعة من المجرم ومنعه من إيذاء غيره. ـ وبرر «بكاريا» العقوبة بأنّها حقّ الدفاع يتنازل عنه الأفراد للجماعة، وأنّ الغرض منها هو تأديب المجرم وزجر غيره. ـ وقد تأثّر رجال الثورة الفرنسية بهذه الآراء فطبّقوها في القانون الفرنسي المصادر في سنة (١٧٩١). ـ ثم جاء «بنتام» فبرر العقوبة بمنفعتها للجماعة، حيث تقوم بحمايتها، واستوجب في العقوبة أن تكون كافية لتأديب الجاني وزجر غيره. ـ ثمّ ظهر رأي «كانت» وهو يبرر العقوبة بالعدالة. ورأى البعض التوفيق بين مذهب المنفعة ومذهب العدالة، فرأى أن لا تكون العقوبة أكثر مما تستدعيه الضرورة ولا أكثر مما تسمح به العدالة.

وتمتاز النظريات السابقة بأنّها تهمل شخصية المجرم، وتنظر إلى الجريمة ومقدار جسامتها وأثرها على المجتمع؛ ولذلك لم تؤدّ إلى حل مشكلة العقاب حلاً يحسن السكوت عليه.

وظهرت بعد ذلك النظرية العلمية أو النظرية الإيطالية، وهي تقوم على إهمال الجريمة إهمالاً تاماً، والنظر إلى شخصيّة المجرم، فيرى أصحاب هذه النظرية أن تكون العقوبة متناسبة مع عقلية المجرم وتكوينه وتأريخه ودرجة

خطورته. فالمجرم المطبوع على الإجرام يبعد إبعاداً مؤبداً عن المجتمع، أو يحكم عليه بالإعدام ولو كانت جريمته بسيطة، والمجرم الذي اعتاد الإجرام يأخذ حكم المطبوع على الإجرام إذا تمكّنت منه العادة. والمجرم الذي تجعل منه المصادفات والظروف مجرماً يعاقب عقاباً هيّناً ليّناً ولو كانت جريمته خطيرة. والمجرم الذي يرتكب الجريمة تحت تأثير العاطفة لا ضرورة لعقابه.

ولم تفلح النظرة العلمية في حلّ مشكلة العقوبة أيضاً؛ لأنّها تنظر إلى المجرم وتهمل الجريمة؛ ولأنّها تفرق بين المجرمين دون فارق ملحوظ أو محدود؛ ولأنّها تترك بعض المجرمين دون عقاب بينما تأخذ غيرهم ممن ارتكبوا نفس الفعل بأشد العقاب.

وقد وجد بعض علماء القانون أنّ النظريات القديمة أخفقت؛ لأنّها تهتم بالجريمة وتهمل شأن المجرم، وأنّ النظرية العلمية أخفقت؛ لأنّها تهتم بالمجرم وتهمل الجريمة، فرأوا أن يدمجوا الفكرتين اللتين تقوم عليهما هذه النظريات ويقيموا عليهما نظرية جديدة، بحيث تتمثّل في العقوبة على كل جريمة فكرتان: فكرة التأديب والزجر، وفكرة شخصية المجرم.

ولكن هذه النظرية المختلطة فشلت أكثر مما فشلت النظريات السابقة؛ لأنّها تقوم على فكرتين تناقض إحداهما الأخرى في أكثر الأحوال، فالنظر في كل عقوبة إلى شخصية المجرم لا يحقق دائماً فكرة التأديب والزجر، أي حماية المجتمع، وعلى الأخصّ في الجرائم الخطيرة التي تمسّ الأمن والنظام والأخلاق، والأخذ بفكرة حماية المجتمع في كل عقوبة تمنع من الالتفات لشخصية المجرم في الجرائم الخطيرة والبسيطة على السواء.

ويمكن القول بأنّ الاتجاه السائد اليوم لدى شراح القوانين الوضعيّة هو أنّ الغرض من العقوبة تأديب المجرم واستصلاحه ومعاونته على استعادة

مكانته السابقة في المجتمع، مع أنَّ هذا هو الاتجاه السائد فهناك اتجاه ثانٍ يرى أصحابه أن تكون العقوبة أداة استئصال كلّما كان المجرم غير قابل للإصلاح. وهناك اتجاه ثالث يرى أصحابه أن تكون العقوبة وسيلة لحماية المجتمع وإرهاب من تحدثه نفسه بارتكاب الجرائم، وقد أيّد الاتحاد الدولي لقانون العقوبات هذا الاتجاه، وأخذت به بعض البلاد الأوروبيّة ومنها ألمانيا. وهذه الاتجاهات جميعاً تقوم إمّا على النظر إلى الجريمة دون المجرم، وإمّا على النظر إلى المجرم دون الجريمة، وإمّا عليهما معاً.

هذه هي النظريات المختلفة عن العقوبة في القوانين الوضعية، ويظهر من استعراضها أنَّ شرّاح هذه القوانين يتجّهون اتجاهات مختلفة يناقض بعضاً بعضاً، وقد منع تعدد النظريات من وضع أساس واحد ثابت للعقوبة في كل القوانين الوضعية، فاتّخذت كل دولة لنفسها اتجاهاً خاصاً بحسب ما تراه متّفقاً مع مصلحتها الخاصّة، أو بحسب الفكرة السائدة فيها.

ولعل تعدد النظريات والاتجاهات هو الذي دعا اتحاد القانون الدولي لقانون العقوبات ـ الذي حلّت محلّه الجمعية الدولية لقانون العقوبات ـ لأنَّ يقرر وجوب الاسترشاد بما تظهره التجارب، وأنَّ يقرر أنَّ أحسن نظام جنائي هو الذي يؤدّي عملاً إلى نتائج أكيدة في كفاح الجريمة.

ويستطيع القارئ بعد استعراض نظرية العقوبات في الشريعة ونظرياتها المختلفة في القوانين الوضعية أن يقول: بأنَّ نظرية الشريعة أكمل من كل النظريات الوضعية التي ظهرت ابتداءً من القرن الثامن عشر.

فالعقوبات في الشريعة إنّما شرعت لمنفعة الجماعة، ولإصلاح الأفراد، ولحماية الجماعة من الجريمة، وتمكينها من الدفاع عن نفسها ضد الإجرام. والعقوبات في الشريعة لا يصحّ أن تزيد عن حاجة الجماعة، كما لا يصحّ أن

تقل عن هذه الحاجة، فهي من هـذه الوجهة إجراء تقتضيه العدالة والمصلحة معاً، ولعلَّ هذا هو ما رآه «روسو» و«بكاريا» و«بنتام» و«كانت» مجتمعين.

والعقوبة في الشريعة يقصد منها استصلاح الجاني والرحمة به والإحسان إليه، فينبغي أن لا يهمل شأن المهتم في تقدير العقوبة، ولعلَّ هذا هو ما تتّجه إليه النظرية العلمية.

وإذا كانت نظرية الشريعة قد جمعت بين النظريات التي سادت في القوانين الوضعية من القرن الثامن عشر حتى الآن، فإنَّ نظرية الشريعة قد تنزهت عن العيوب التي شابت النظريات الوضعية، وسلمت من الانتقادات التي وجهت إليها. ولعلّه مما يدهش الكثيرين أن يعلموا أنَّ للعقوبة في الشريعة الإسلامية نظرية علمية فنيّة تامّة التكوين لا يأتيها النقد من بين يديها ولا من خلفها.

وأنَّ القانون بالرغم مما وصل إليه من تقدّم إنّما يسير في أثر الشريعة، ويترسم خطاها، وأنّه لم يصل بعد إلى ما وصلت إليه الشريعة، وأنَّ النتائج التي وصل إليها القانون والاتجاهات التي يتجه نحوها تدل على أنَّ تطوّره في المستقبل لن يخرج عن النطاق الذي رسمته الشريعة للعقوبة.

إنَّ قوانين الشريعة تتفق مع مصالح المجتمع والأفراد، وتنسجم مع طبائع البشر، وتلائم فطرتهم ونفوسهم. بينما كان القانون الوضعي حتى آخر القرن الثامن عشر قانوناً وحشياً بعيداً عن أفق الإنسانية، فكان يحاكم الأحياء والأموات والحيوان والجماد، وينزل بالجميع عقوبات شتى قائمة على التمثيل والتشهير.

كان القانون الوضعي هكذا حتى اخذ في القرن الثامن عشر بأول مبدأ من مبادئ الشريعة الإسلامية، فأصبح قانوناً يراعي الإنسانية نوعاً ما؛ إذا أصبحت العقوبة فيه قائمة على أساس التأديب والزجر بقصد حماية المجتمع، ولم تعد

هناك حاجة للتمثيل والتشهير. ولم يُعدّ منطق القانون يقبل محاكمة الأموات والحيوانات والجمادات؛ لأنّ التأديب لا ينفع فيهم، فلا يجوز إذاً عليهم.

وهذا المبدأ الأول الذي لم يعرفه القانون إلاّ في القرن الثامن عشر عرفته الشريعة مع غيره من المبادئ من القرن السابع الميلادي؛ ولذلك تركزت المسؤولية الجنائية من يوم نزول الشريعة في الإنسان الحي، ولم يجعل غيره أهلاً لها.

ولم يعرف عن الشريعة ما عرف عن القانون من محاكمة الأموات والحيوان والجماد، ولم يعرف عنها أنّها تقبل التشهير والتمثيل، بل عرف عنها أنّها تأباه أشدّ الإباء. فقد نهى الرسول الأعظمﷺ عن المثلة ولو بالكلب العقور، ومن لا يرضى المثلة للحيوان فهو دون شكّ لا يرضاها الإنسان. ويكفي الشريعة فخراً بعد هذا أنّها سبقت تفكير العالم بقرون عديدة، وأنّ العالم يسير على آثارها من قرنين ولا تزال تسبق تفكيره بمراحل[1].

---

(١) التشريع الجنائي الإسلامي: ج١ / ص٦٢١ - ٦٢٩، «بتصرّف».



الفصل السادس

مفكّرو الغرب والحريّات الإسلاميّة

حريّة الرأي والعقيدة

قال لاني بـول «lane pool» أحد الغربيين في وصف الحريّة الدينية في الإسلام: إنّه في الوقت الذي كان التعصبَ الديني قد بلغ مداه جاء الإسلام ليهتف

﴿لَكُمْ دِينُكُمْ وَلِيَ دِينِ﴾[1].

وكانت هذه مفاجأة للمجتمع البشري الذي لم يكن يعرف حرية التديّن، وربما لم يعرفها حتى الآن، وسار محمد على هذا المنوال مسيرة لم تعرف التردّد[2].

❖ وفي مقدّمة كتاب حضارة الغرب المؤلفه غوستاف لوبون قال: إنّ القوة لم تكن عاملاً في انتشار القرآن ما ترك العرب المغلوبين أحراراً في أديانهم، فإذا حدث أن اعتنق بعض الأقوام النصرانية الإسلام واتخذوا العربية لغة لهم فذلك لما رأوه من عدل العرب الغالبين مما لم يروا مثله من سادتهم السابقين؛ ولما كان عليه الإسلام من السهولة التي لم يعرفوها من قبل، ولم ينتشر القرآن إذاً بالسيف، بل انتشر بالدعوة وحدها، وبالدعوة وحدها اعتنقته الشعوب التي قهرت العرب مؤخّراً كالترك والمغول. فقد أدرك المسلمون السابقون الذين كان عندهم

---

(١) الكافرون: الآية ٦.

(٢) مقارنة الأديان «الإسلام»: ص٢٧٩.

من العبقرية السياسية ما ندر وجوده في دعاة الديانات الجديدة أنّ النظم والأديان ليست مما يفرض قسراً، فعاملوا أهل كل قطر استولوا عليه بلطف عظيم، تاركين فيهم قوانينهم ونظمهم ومعتقداتهم غير فارضين عليهم سوى جزية زهيدة في الغالب إذا ما قيست بما كانوا يدفعون سابقاً في مقابل حفظ الأمن بينهم. فالحقّ أنّ الأمم لم تعرف فاتحين متسامحين مثل العرب، ولا ديناً سمحاً مثل دينهم[1].

ثمّ ذكر غوستاف لوبون في فصل آخر حول أسباب عظمة المسلمين ما نصّه:

كان يمكن أن تعمي فتوح المسلمين الأولى أبصارهم، وأن يقترفوا من المظالم ما يقترفه الفاتحون عادة ويسيؤوا معاملة المغلوبين، ويكرهوهم على اعتناق دينهم الذي كانوا يرغبون في نشره في العالم. ولو فعلوا هذا التألّبت عليهم جميع الأمم التي كانت غير خاضعة لهم بعد، ولأصابهم مثل ما أصاب الصليبيّين عندما دخلوا بلاد سوريا مؤخَراً.. وما جعله المؤرّخون من حلم المسلمين الفاتحين وتسامحهم كان من الأسباب السريعة في اتّساع فتوحاتهم، وفي سهولة اعتناق كثير من الأمم لدينهم ونظمهم ولغتهم التي رسخت وقاومت جميع الغارات، وبقيت قائمة حتى بعد تواري سلطان المسلمين عن مسرح العالم. ونعدّ من الواضح خاصّة أمر مصر التي لم يوفّق

---

(١) حضارة العرب: ص٨ ـ ٩.

فاتحوها من الفرس والأغارقة والرومان أن يقلبوا الحضارة الفرعونيّة القديمة فيها، وأن يقيموا حضارتهم مقامها. وهنالك أسباب أخرى غير تسامح المسلمين وحلمهم ساعدت على انتشار دينهم ونظمهم المشتقّة منه، وذلك أنّ هذه النظم كانت من البساطة في الحقيقة ما لاءمت معه احتياجات طبقات الأهلين الوسطى البسيطة أيضاً، وإذا حدث اتفاقاً إن كانت هذه النظم غير ملائمة لهذه الاحتياجات عدّلها المسلمون كما تقضي به الضرورة، وبهذا نفسّر السرّ في اختلاف نظم المسلمين في بلاد الهند وفارس وجزيرة العرب وأفريقيا ومصر اختلافاً كثيراً في بعض الأحيان مع أنّ القرآن واحد[1].

ويقول الكونت هنري دي كاستري في كتابه الإسلام خواطر وسوانح حول حريّة الفكر في الإسلام بتفصيل:

بعد أن دانت العرب وآمنت بالقرآن واستنارت القلوب بنور الدين الحنيف برز المسلمون في ثوب جديد أمام أهل الأرض قاطبة؛ هو المسالمة وحريّة الأفكار في المعاملات، وتتابعت آيات القرآن تأمر بالمحاسنة[2] بعد تلك الآيات التي كانت تنذر القبائل المارقة... وهكذا كانت

---

(١) حضارة العرب: ص٦٠٥.

المراد اختلاف المسلمين في الصغريات أو في تطبيق الكبرى على الصغرى؛ لاختلاف العرف والمفاهيم العرفيّة، أو الاستظهارات ونحوها لا الكبريات الكليّة.

(٢) ما أثبتناه هو المناسب وفي المصدر بالمحاسبة.

تعاليم النبي بعد إسلام العرب، وقد اقتضى أثره فيها الخلفاء من بعده، وذلك يحملنا على القول كما قال روبنسون: إنّ شيعة محمد هم وحدهم الذين جمعوا بين المحاسنة ومحبّة انتشار دينهم، وهذه المحبّة التي دفعت العرب في طريق الفتح، وهي سبب لا حرج فيها، فنشر القرآن جناحيه خلف جيوشه المظفَرة إذ أغاروا على الشام، وساروا سير الصواعق إلى أفريقيا الشماليّة، من البحر الأحمر إلى المحيط الأطلنطيكي، ولم يتركوا أثراً للعسف في طريقهم إلاّ ما كان لابدّ منه في كلّ حرب وقتال، فلم يقتلوا أمّة أبت الإسلام[1].

وقال: ولانتشار الإسلام ورضوخ الأمم لسلطانه سبب آخر في هاتين القارّتين ـ آسيا وأفريقيا الشماليّة ـ هو استبداد القسطنطينيّة، فإنّه كان قد بلغ منتهى العسف، ووصل جور الحكّام إلى درجة أزهقت النفوس، فلمّا جاء الإسلام تراموا إليه هرباً من الضرائب الفادحة واستلاب الأموال[2].

وما ذلك إلاّ لأنّهم رأوا الرحمة الإسلامية والمبادئ الإنسانيّة السامية التي تتضمن سياسة الإسلام، وأسلوب النبي الرؤوف صلّى الله عليه وآله في إدارة الحكم بين الناس. وإليك هذه الكلمة لأحد الغربيّين الذين كانوا في البلاد الإسلاميّة، وهو الضابط البريطاني «غلوب» المعروف «بأبي حنيك» الذي قضى معظم سنوات عمله في الأردن والجيش الأردني، وكتب كثيراً عن المسلمين. فقد دعي لإلقاء محاضرة عن سنواته مع المسلمين، فسرد رؤيته

---

(١) الإسلام خواطر وسوانح: ص٣٩ ـ ٤٠.

(٢) الإسلام خواطر وسوانح: ص٤٢ ـ ٤٣.

للمسلم كما عرفها، وأشار إلى المزايا الإسلامية الخاصة التي يفتقدها الغرب والتي تتعرض في البلاد الإسلامية للزوال أيضاً، وقد نقلت هـذه الكلمة مجلة الجيل، ونصّه هو:

ثم ظهر الإسلام في القرن السابع الميلادي، فوحّد بين القبائل العربية المتأخرة في الجزيرة، وألّف ما بين قلوبهم، فاندفع العرب بحماس من الصحراء، وسرعان ما أقاموا إمبراطوريتهم العظمى خلال ثمانين عاماً على أنقاض الإمبراطوريتين الإغريقية والرومانية فامتدت من أسبانيا ومراكش في المغرب إلى النهد وحدود الصين شرقاً...

ـ والنقطة التي تثير اهتمامنا قول المحاضر ـ : إنّ عدد السكان في شبه الجزيرة العربية ومعظمها صحراء لم يكن ليشكل سوى نصف عدد سكان دلتا النيل لوحده في تلك الأثناء، ومع ذلك فقد انطلقوا انطلاقتهم، وفتحوا البلاد الشاسعة. وبحسب التقديرات وبعد أن تمت الفتوحات كانت نسبة العرب أو الذين ينحدرون من أصل عربي من سكان الجزيرة العربية لا يتجاوز الواحد إلى مائة من السكان الأصليين؛ لأنّ الفتح الإسلامي لم يرافقه إجلاء ولا نفي ولا إبادة.

ـ وحول الحرية السياسية في الإسلام قال غلوب ـ :

كيف استقرت الأوضاع في هذه الإمبراطورية المتسعة؟

ـ يجيب المحاضر ـ : إنّ ذلك عائد إلى أنّ الغالبية العظمى من سكان البلاد المفتوحة قد قبلوا بالإسلام ديناً، وباللغة

العربية لساناً في ظل المساواة والتسامح... وهو عائد بالدرجة الأولى إلى نظام الحكم الذي طبق في أعظم إمبراطورية عرفها التأريخ، إنَّ أعظم ديمقراطية وفرها الحكم الإسلامي في ذلك الزمان كانت ديمقراطية الباب المفتوح للحاكم... كان الحاكم يفتح بابه للجميع، فيدخل عليه من شاء ليعرض شكايته أو ظلامته، وكان الحاكم يبت في القضية المعروضة فوراً، ويعطي كل ذي حقٍ حقَّه، ولم يكن هناك من محامين يتقاضون أتعاباً ولا قضاة ينالون أجراً... كان الحاكم هو القائد الديني والعسكري والسياسي يتحمل كل المسؤولية، ومع ذلك لم يكن ليحيط نفسه بمظاهر الأبّهة والسلطان، بل كان يمشي في الشارع كتفاً إلى كتف مع بقية المواطنين في الأحوال الأولى للإمبراطورية. وهكذا نجد أنّه كان لدى المسلمين نظام حكم متطوّر جداً، وكانت العلاقات بين الحاكم والمحكوم علاقة قائمة على الحبّ المتبادل والتفاهم؛ ولذا نسمّي هذا النوع من الحكم حكماً أبوياً. فالحاكم هو بمثابة أصل الأسرة، وربما يكون هذا النوع من العلاقة بين الدولة والأفراد مدعاة للسخرية في الغرب؛ لأنّهم هناك لا يرون نموذجاً للحكم إلاّ ديمقراطيتهم، وإذا كانت أنتقد شيئاً فإنّما أنتقد خطأ سياستنا ـ يقول المحاضر ـ : إنّنا حين ننظر إلى الإحصائيات لدينا على الأزمات الاقتصادية والإضرابات والاحتجاجات وارتفاع نسبة الجرائم لا يعود

بوسعنا أن ندعي أنّ الديمقراطية الغربية هي النظام المثالي للحكم. إنّ لكل أمة الحقّ أن تستلهم نظام حكمها وقوانينها ودستورها من تقاليدها وأعرافها الموروثة[١].

وقد اعترف كثير من المؤرخين بأنّ انتشار الإسلام بين نصارى الكنائس الشرقيّة إنّما كان نتيجة شعور باستياء من السفسطة المذهبية التي جلبتها الروح الهيلينية إلى اللاهوت المسيحي، وبسبب ما وجدوه في الإسلام من خير لهم وقدرته على نشلهم من الفوضى التي يتخبّطون بها.

حريّة العلم

إنّ الحريّات الإسلاميّة ومرونة قوانين الإسلام فتحت عبقريّات المسلمين وجعلتهم الأمة الأولى في مجالات العلوم والحياة الحضارية.

قال الدكتور غوستاف لوبون في كتابه حضارة العرب:

لم يظهر في أوربّا قبل القرن الخامس عشر من الميلاد عالم لم يقتصر على استنساخ كتب المسلمين، وعلى كتب المسلمين وحدها عوّل روجربيكن وليونارد البيزي وأرنود الفيلنوفي وريمون لول وسان توما وإلبرت الكبير والأذفونش العاشر القشتالي... إلى آخره.

قال ميسيو رينان: إنّ إلبرت الكبير مدين لابن سينا في كلّ شيء، وإنّ سان توما مدين في جميع فلسفته لابن رشد[٢].

فعرب الأندلس وحدهم إذاً هم الذين صانوا في القرن العاشر من الميلاد

---

(١) مجلة الجيل «العدد» ١٠ السنة ١٩٨٧.

(٢) حضارة العرب: ص٥٦٨، «بتصرّف».

وذلك في تلك الزاوية الصغيرة من الغرب العلوم والآداب التي أهملت في كلّ مكان حتى في القسطنطينيّة، ولم يكن في العالم ذلك الزمن بلاد يمكن الدرس فيها غير الأندلس العربيّة، وذلك خلا الشرق الإسلامي طبعاً، وإلى بلاد الأندلس كان يذهب أولئك النصارى القليلون لطلب العلوم في الحقيقة[1].

ويقول العلاّمة الاجتماعي الدكتور غوستاف لوبون في كتابه حضارة العرب:

لا نرى في التأريخ أمة ذات تأثير بارز كالعرب، فجميع الأمم التي كانت ذات صلة بالعرب اعتنقت حضارتهم ولو حيناً من الزمن... ولم يتجلَّ تأثير العرب في الشرق في الديانة واللغة والفنون وحدها، بل كان لهم الأثر البالغ في ثقافته العلمية أيضاً، وقد نقل العرب إلى الهند والصين أثناء صلاتهم بهم قسماً كبيراً من معارفهم العلمية التي عدّها الأوربيون على غير حقّ من أصل هندي أو صيني... نثبت الآن أنّ تأثير العرب في الغرب عظيم كتأثيرهم في الشرق، وأنّ أوربا مدينة للعرب بحضارتها... ولا يمكن إدراك أهميّة شأن العرب في الغرب إلاّ بتصور حال أوربا حينما أدخل العرب الحضارة إليها. فإذا رجعنا إلى القرن التاسع من الميلاد حين كانت حضارة العرب الأندلسية في أوّج نضارتها رأينا أنّ مراكز الثقافة في الغرب كانت أبارجاً يسكنها أمراء إقطاعيون

---

(١) حضارة العرب: ص٥٦٨.

متوحّشون، يفخرون بعجزهم عن القراءة. مضت مدة طويلة قبل شعوراً أوربّا بهمجيّتها، ولم يبد ميلها إلى العلم إلاّ في القرن الحادي عشر والقرن الثاني عشر من الميلاد، وذلك حين ظهر فيها أناس رأوا أن يرفعوا أكفان الجهل الثقيل عنهم فولّوا وجوههم شطر العرب[1].

ونقل لوبون عن الأستاذ ليبري قوله: لو لم يظهر العرب على مسرح التأريخ لتأخّرت نهضة أوربّا في الآداب عدّة قرون[2].

وقد كانت تراجم العرب العلميّة المصدر الوحيد للتدريس في جامعات أوربّا نحو ستّة قرون، ويمكننا أن نقول: إنّ تأثير العرب في بعض العلوم كعلم الطبّ مثلاً دام إلى الزمن الحاضر، فقد شرحت كتب ابن سينا في مونبيليه في أواخر القرن الماضي. هذا ما يقوله العلماء الاجتماعيّون الأوربيّون الذين لا يصحّ اتّهامهم بالمبالغة والإغراق في أمر لا تعود منه عليهم ولا على أقوامهم أيّة مفخرة. ونحن إذ ننشر هذه الأقوال من أجل أن نستدلّ على أنّ في الإسلام ـ عقيدة ونظاماً، أسلوباً وهدفاً، منهجاً وطريقاً في إدارة الحياة ـ روحاً تبعث الآحاد والجماعات إلى الارتقاء، ولا يوجد ما يشبهها في التعاليم البشريّة، وهي من أقوى الأدلّة على أنّ الإسلام وهي إلهي لا من صنع البشر جاء ليحقق العدل والحريّة والرفاه والحبّ والخير والسلام في الأرض.

---

(١) حضارة العرب: ص٥٦٤ ـ ٥٦٧.

(٢) حضارة العرب: ص٥٦٨.

باللاعنف انتشر الإسلام

ومن هذه الكلمات يمكن أن نستخلص الأمور التالية:

أولاً: إنّ الحرب في نشر الإسلام كانت حالة استثنائية واضطرارية، وخيار أخير في التعامل مع الأعداء، وأنّ السّلم هو شعار الإسلام السياسي والجهادي وغايته كما قال تعالى:

﴿يا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا ادْخُلُوا فِي السِّلْمِ كَافَّةً﴾[1].

﴿وَإِنْ جَنَحُوا لِلسَّلْمِ فَاجْنَحْ لَهَا وَتَوَكَّلْ عَلَى اللهِ﴾[2].

ولذلك يضع الإسلام لها قوانين وتعاليم للتخفيف والتقليل من آثارها وأضرارها.

فمثلاً: تذكر بعض الإحصاءات أنّ جميع القتلى من الطرفين ـ المسلمين والمشركين ـ لم يتجاوزا ألفاً وبضعة أشخاص في كل الحروب التي خاضها الرسول ﷺ والتي كانت أكثر من ثمانين حرباً. وإحصائية أخرى تقول: إنّ عدد الذين قُتلوا في جميع الحروب هم ألف وثمانية عشر شخصاً. ويذكر إحصاء ثالث: أنّ عدد الكفّار والمسلمين الذين قتلوا في جميع الحروب لم يتجاوز ألف وأربعمائة. وهذا أكثر عدد ذكر في هذا الموضوع.

وقد نقل عن الدكتور محمد حميد الله أنه قال: إنّ محمّداً ﷺ مع أنّه استوى على أكثر من مليون ميل مربع مما يعادل كل أوربا باستثناء روسيا، ومع أنّه كان يسكن هذه المنطقة ملايين من البشر لم يقتل في كل حروبه ـ من

---

(١) البقرة: الآية ٢٠٨.

(٢) الأنفال: الآية ٦١.

طرف المسلمين - إلاّ مائة وخمسون مسلماً. ويضيف أنّ هذا العدد يعادل قتيلاً واحد في كل شهر تقريباً[1].

ثانياً: الإسلام كنظام حيوي متكامل كان يسعى لبناء دولته وكيانه السياسي والاجتماعي، ومن ثمّ حماية هذه الدولة والكيان، وضمان القوّة والنفوذ لعرض الرسالة وتبليغها لشعوب الأرض، فلم تشهد معارك الإسلام إجبار أحد على اعتناقه، وإنّما تعزيز دولة الإسلام وحمايتها وتوفير فرص تبليغ الدعوة وعرضها على الآخرين بكل حرية وإقناع. وأكبر شاهد على هذا الأمر فتح مكة سنة ٨ للهجرة، والتي كانت معقلاً لكفار قريش، وقد تآمروا على الرسول ﷺ لقتله فيها، فاضطر للهجرة منها، وأنزلوا بالمسلمين أقسى ألوان المضايقات والتنكيل، وشنوا ضد المسلمين المعارك والحروب، ولكن حينما فتحها رسول الله ﷺ وأوقع الهزيمة بمناوئيه الذين أعلنوا عجزهم عن المقاومة لم يجبر أحداً من أهل مكة على اعتناق الإسلام، بل خاطبهم قائلا: «يا معشر قريش ما ترون أنّي فاعل بكم؟» قالوا: خيراً، أخٌ كريم وابن أخٍ كريم. قال ﷺ: «اذهبوا فأنتم الطلقاء»[2].

وقبول الإسلام للجزية من غير المسلمين - وهي ضريبة المواطنة تأخذها الدولة الإسلامية من غير المسلمين كما تأخذ الخمس والزكاة من المواطنين المسلمين - دليل على حرية العقيدة في ظل الإسلام، وإلاّ لجعل الإسلام اعتناقه خياراً وحيداً لمن يقعون تحت سلطانه.

ثالثاً: أنّ التأريخ في نقله وتسجيله لظروف وملابسات دخول كثير من

---

(١) راجع الصياغة الجديدة: ص٣٥٣.

(٢) الكامل في التاريخ: ج٢ / ص٢٥٢.

البلدان والشعوب في الإسلام ليكشف عن مدى استجابة وتقبل الأمم للإسلام؛ إعجاباً منهم بمبادئه وتشريعاته، دون أن يكون للقهر والفرض دور في انتمائهم واعتناقهم للإسلام.

فالمدينة المنوّرة هي أول بلد احتضن الإسلام، ومنها انطلق، هل استجاب أهلها للإسلام تحت ضغط القوّة والسيف؟ وأي قوّة آنذاك كانت للرسول ﷺ المطرود من وطنه الباحث عن ملجأ؟ إنّه لا يمكن الشك باداً في إسلام أهل المدينة بحريّتهم واختيارهم، وانتشار الإسلام في إندونيسيا وأفريقيا أيضاً لم ترافقه قوّة عسكرية وإنّما استقطبهم بجمال عقيدته وشريعته، وقد جاء الصليبيون إلى الشرق إبان ضعف الدولة العباسية والدولة الفاطمية لمحو الإسلام والقضاء عليه، وإذا بالإسلام يجذب جموعاً منهم فيدخلونه ويحاربون في صفوف المسلمين.

يقول توماس أرنولد: لقد اجتذبت الدعوة المحمدية إلى أحضانها من الصليبيين عدداً مذكوراً حتى في العهد الأول ـ أي القرن الثاني عشر ـ ولم يقتصر ذلك على عامة النصارى، بل أنّ بعض أمرائهم وقادتهم انضمّوا أيضاً إلى المسلمين في ساعات انتصارات المسلمين[١].

ويروي توماس أرنولد عن بعض مؤرخي النصارى قوله:

إنّ ستة من أمراء مملكة القدس استولى عليهم الشيطان ليلة معركة حطّين فأسلموا !! وانضمّوا إلى صفوف الأعداء دون أن يقهروا من أحد على ذلك[٢]. فهل يمكن أن نقول: أنّ الإسلام انتشر بين الصليبيين بالقوّة.

---

(١) انظر مقارنة «الأديان الإسلام»: ص١٨٦ ـ ١٨٧، عن الدعوة إلى الإسلام لتوماس أرنولد: ص١٠٧.

(٢) المصدر نفسه: ص١٨٧.

وفي القرن التاسع الهجري هجم المغول على العالم الإسلامي، وكان هجومهم وحشياً قاسياً مدمراً، سفكوا الدماء فسالت أنهاراً، وحطموا الحضارة الإسلامية، وهدموا القصور والمساجد، وأحرقوا الكتب، وقتلوا العلماء، وامتدت أيديهم إلى الخليفة فقتلوه وقتلوا معه أهله، وأزالوا الخلافة العباسية سنة ٦٥٦هـ، وأصبحت للمغول اليد العليا، وهوت أمامهم كل قوى المسلمين في عاصمة الخلافة وما حولها، ولكن سرعان ما جذب الإسلام إليه هؤلاء الفاتحين الغزاة، وسرعان ما دخله المغول الذين هاجموه وعملوا على تقويضه، فهل يمكن أن نقول: إنّ الإسلام انتشر بين المغول بالقوة[1].

ويتحدّث أحد الكتّاب المسيحيين وهو الكاتب الفرنسي هوبير ديشان حاكم المستعمرات الفرنسية بأفريقية حتى سنة ١٩٥٠م في كتابه الديانات في أفريقية السوداء عن دخول الإسلام إلى أفريقية فيقول:

> إنّ انتشار دعوة الإسلام في أغلب الظروف لم تقم على القسر، وإنّما قامت على الإقناع الذي كان يقوم به دعاة متفرّقون لا يملكون حولاً ولا طولاً إلاّ إيمانهم العميق بربّهم، وكثيراً ما انتشر الإسلام بالتسّرب السلمي البطيء من قوم إلى قوم، فكان إذا ما اعتنقته الأرستقراطية وهي هدف الدعاة الأول تبعتها بقية القبيلة، وقد يسر انتشار الإسلام أمر آخر، هو أنّه دين فطرة بطبيعته، سهل التناول لا لبس ولا تعقيد في مبادئه، سهل التكييف والتطبيق في مختلف الظروف، ووسائل الانتساب إليه أيسر وأيسر؛ إذ

---

(١) مقارنة الأديان: ص١٨٧.

لا يطلب من الشخص لإعلان إسلامه سوى النطق بالشهادتين، فيصبح بذلك في عداد المسلمين[1].

فيظهر من كلّ ذلك أنّ الفكرة التي شاعت بأنّ السيف كان العامل في تحويل الناس إلاّ الإسلام بعيدة عن التصديق، وأنّ السيف إذا كان يمتشق أحياناً لتأييد قضيّة الدين فإنّ الدعوة والإقناع وليس القوّة والعنف كانا هما الطابعين الرئيسين لحركة الدعوة هذه.

التعدّدية الفكريّة والمذهبيّة

وحينما يقبل الإسلام بوجود سائر الأديان والاتجاهات ضمن مجتمعه وفي ظلّ دولته فإنّه يمنحهم الحريّة الكاملة في ممارسة شعائر أديانهم، والقيام بطقوس عباداتهم وتنفيذ تعاليمها وأحكامها، دون أن يفرض عليهم شعائره وأحكامه، أو يتدخّل في شؤون أديانهم.

وقد تعهد رسول ﷺ لنصارى نجران بضمان حريّتهم الدينيّة في عباداتهم وشعائرهم كما جاء في نصّ معاهداته لهم، كما في كتابه لأبي الحارث بن علقمة أسقف نجران، وهذا نصّه:

بسم الله الرحمن الرحيم

من محمد النبي إلى الأسقف أبي الحارث وأساقفة نجران وكهنتهم ومن تبعهم ورهبانهم: «أنّ لهم ما تحت أيديهم من قليل وكثير من بيعهم وصلواتهم ورهبانيّتهم وجوار الله ورسوله، لا يغيّر أسقف من أسقفيّته، ولا راهب من

---

(١) انظر مقارنة الأديان «الإسلام»: ص١٩٠ - ١٩١، عن الديانات في أفريقيا السوداء «الترجمة العربيّة».

رهبانيّته، ولا كاهن من كهانته، ولا يغيّر حقّ من حقوقهم ولا سلطانهم، ولا شيء مما كانوا عليه [على ذلك جوار الله ورسوله أبداً] ما نصحوا واصطلحوا فيما عليهم، غير مثقلين بظلم ولا ظالمين»[١].

وهناك حديث يعتبر الفقهاء قاعدة وأصلاً للعديد من الأحكام الشرعيّة ينصّ على حقّ أهل كلّ دين أو مذهب بالالتزام بأحكام وتعاليم دينهم وطريقتهم، وهو ما تعارف عليه الفقهاء بقاعدة الإلزام «ألزموهم بما ألزموا به أنفسهم»[٢].

وعن الإمام علي بن موسى الرضا عليه السلام: «من كان يدين بدين قوم لزمته أحكامهم»[٣].

وما رواه محمد بن مسلم عن أبي جعفر الباقر عليه السلام قال: سألته عن الأحكام؟ قال: «تجوز على أهل كلّ ذوي دين ما يستحلّون»[٤].

ولذا نرى أنّ الإسلام يتعرّض للمجوسي ونحوه إن نكح أمّة وأخته، حيث إنّ ذلك جائز في دينه؛ لأنّ الإسلام لا يريد الإكراه، وإنّما يريد إعطاء الحريّة لكلّ إنسان فيما يعمل حسب معتقده.

وفي روايات متعدّدة: «لا تسبّوا أهل الشرك فإنّ لكل قوم نكاحاً»[٥].

فقد روى الكليني رحمه الله عن ابن أبي عمير عن عبد الله بن سنان قال: قذف رجل رجلاً مجوسياً عند أبي عبد الله عليه السلام فقال عليه السلام: «مه» فقال الرجل: إنّه

---

(١) مجموعة الوثائق السياسيّة: ص١٧٩، رقم ٩٥.

(٢) عوالي اللآلئ: ج٣ / ص٥١٤ / ح٧٦.

(٣) وسائل الشيعة: ج٢٢ / ص٧٤ / ح٢٨٠٦١، باب ٣٠، من أبواب مقدّمات الطلاق وشرائطه.

(٤) تهذيب الأحكام: ج٩ / ص٣٢٢ / ح١١٥٥؛ والاستبصار: ج٤ / ص١٤٨ / ح٥٥٤؛ ووسائل الشيعة: ج٢٦ / ص١٥٨ / ح٣٢٧١١، باب ٤ من أبواب ميراث الأخوة والأجداد.

(٥) تهذيب الأحكام: ج٦ / ص٣٨٧ / ح١١٥٤؛ ووسائل الشيعة: ج١٥ / ص٨٠ / ح٢٠٠٢٤، باب ٢٦ من أبواب جهاد العدو وما يناسبه.

ينكح أمَه أو أخته. فقال‏ﷺ: «ذلك عندهم نكاح في دينهم»[1].

وفي رواية العوالي: أنّ رجلاً سبّ مجوسياً بحضرة الإمام الصادقعليه السلام فزبره ونهاه، فقال له: إنّه تزوّج بأمّه. فقال لهعليه السلام: «أما علمت أنّ ذلك عندهم نكاح»[2].

وفي رواية أخرى عن الصادقعليه السلام: أنّه قال لبعض أصحابه: ما فعل غريمك؟ فقال: ذلك ابن الفاعلة! فنظر إليه أبو عبد الله نظراً شديداً فقال: جعلت فداك إنّه مجوسي نكح أخته قال الإمامعليه السلام: «أوليس ذلك في دينهم النكاح؟»[3].

وهذه النصوص تظهر روعة تسامح الإسلام وحمايته للحرّيات، فإنّه ليس فقط يمنح الحريّة لسائر الأديان في عباداتهم وأحكامهم، وإنّما يأمر المسلمين باحترام تلك الأحكام لأصحابها وعدم تعييرهم بها.

ويشير الكاتب آدم ميتز بمستوى الحريّة الدينية، في ظلّ الدولة الإسلاميّة فيقول: إنّ ما يميّز المملكة الإسلاميّة عن أوربّا النصرانيّة في القرون الوسطى أنّ الأولى يسكنها عدد كبير من معتنقي الأديان الأخرى غير الإسلام، وليست كذلك الثانية، وإنّ الكنائس والبيع ظلّت في المملكة الإسلاميّة كأنّها خارجة عن سلطة الحكومة، فكأنّها لا تكون جزءً من المملكة ومعتمدة في ذلك على العهود وما أكسبتها من حقوق، وقضت الضرورة أن يعيش اليهود والنصارى بجانب المسلمين، فتسبّب عن ذلك خلق جوٍ من التسامح لم تعرفه أوربّا في القرون الوسطى[4].

---

(١) الكافي: ج٥ / ص٥٧٤ / ح١.

(٢) عوالي اللآلئ: ج٣ / ص٥١٣ / ح٧٤.

(٣) دعائم الإسلام: ج٢ / ص٤٥٨ / ح١٦١٤.

(٤) انظر مقارنة الأديان «الإسلام»: ص١٦٩.

وجاء في الأخبار النصرانيّة شهادة تؤيّد مدى الانفتاح والتسامح الإسلامي، وهي شهادة «عيشو بابة» الذي تولّى كرسي البطريركيّة من سنة(٦٤٧ - ٦٥٧هـ) إذ كتب يقول: إنّ العرب الذين مكّنهم الربّ من السيطرة على العالم يعاملوننا كما تعرفون أنّهم ليسوا بأعداء للنصرانية، بل يمتدحون ملّتنا، ويوقّرون قسّيسينا، ويمدون يد المعونة إلى كنائسنا وأديرتنا[1].

وأكثر من ذلك يقول الأستاذ متز: إنّ الكنائس والبيع ظلّت في المملكة الإسلاميّة كأنّها خارجة عن سلطة الحكومة، فكأنّها لا تكون جزءً من المملكة، ومعتمدة في ذلك على العهود وما أكسبتها من حقوق، وقضت الضرورة أن يعيش اليهود والنصارى بجانب المسلمين، فتسبّب عن ذلك خلق جوٍّ من التسامح لم تعرفه أوربا في القرون الوسطى[2].

وقد روي في كتاب الفتوح أنّ المسلمين عندما دخلوا حمص أخذوا الجزية من أهل الكتاب الذين لم يريدوا أن يدخلوا الإسلام، ثم عرف المسلمون أنّ الروم أعدّوا جيشاً كبيراً لمهاجمة المسلمين، فأدرك المسلمون أنّهم قد لا يقوون على الدفاع عن أهل حمص، وقد يضطرّون للانسحاب، فأعاد إلى أهل حمص ما أخذوه منهم، وقالوا لهم: شغلنا عن نصرتكم والدفع عنكم، فأنتم على أمركم، فقال أهل حمص: إنّ ولايتكم وعدلكم أحبّ إلينا ممّا كنّا فيه من الظلم والغشم، ولندفعن جند هرقل عن المدينة مع عاملكم، ونهضوا بذلك، فسقطت الجزية عنهم[3].

ويدلّ على ذلك أيضاً أنّ معابد النار في القرن العاشر الميلادي بعد فتح

---

(١) انظر شرح رسالة الحقوق: ج٢ / ص٥٨٢ - ٥٨٣؛ ومقارنة الأديان «الإسلام»: ص١٦٩.

(٢) نظر مقارنة الأديان «الإسلام»: ص١٦٩.

(٣) فتوح البلدان: ص١٤٣؛ وانظر مقارنة الأديان «الإسلام»: ص١٦٨.

فارس من قِبل المسلمين بثلاثة قرون كانت موجودة في العراق وفارس وكرمان وسجستان وخراسان وأذربيجان، حتى أنّه لم تخل مدينة من مدن فارس من معبد أو معابد لعبادة النار.

احترام الديانات وأتباعها

المسلم الممتلئ ثقة بدينه وأنّه دين الله الحقّ والطريق الوحيد للهدى والصواب وأنّ ما عداه محرّف وباطل، كيف يتّسع فكره وصدره للتعايش مع الديانات الباطلة حسب عقيدته، ومع الطقوس والشعائر الخرافية الفاسدة لتلك الديانات، كعبادة النار والخضوع للأوثان، وكنكاح المحارم وتقديس البقر؟

إنّ تربية الإسلام وتعاليمه في الوقت الذي تبني فكر الإنسان المسلم ومشاعره على أساس عبادة الله وتوحيده والالتزام بدينه الحقّ فإنّها تركّز في ذات الوقت على احترام الإنسان كإنسان مهما كان دينه أو مذهبه ما لم يكن معتدياً ظالماً، أو محارباً للحق، فالناس صنفان، إمّا أخ لك في الدين أو نظير لك في الخلق[1]. واحترام الإنسان يعني حرمة حقوقه المادية كجسده وماله، وحقوقه المعنوية كحريته وكرامته واختياره لدينه.

من هنا يرفض الإسلام اضطهاد الناس على أساس دينهم أو اعتقاداتهم، بل ويوصي الإسلام أبناءه أن يكونوا المثل الأعلى في الأخلاق وحسن التعامل مع الآخرين حتى لا تحسب تصرفاتهم غير اللائقة على الإسلام، فتشوّه سمعته، وتنفّر الآخرين منه.

---

(١) نهج البلاغة: ص٤٢٧، الكتاب ٥٣، كتبه عليه السلام للأشتر النخعي.

إنّ القرآن الحكيم يشجّع المسلمين على البر والإحسان للكفار غير المعادين المحاربين يقول تعالى:

﴿لا يَنْهاكُمُ اللهُ عَنِ الَّذِينَ لَمْ يُقاتِلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَلَمْ يُخْرِجُوكُمْ مِنْ دِيارِكُمْ أَنْ تَبَرُّوهُمْ وَتُقْسِطُوا إِلَيْهِمْ إِنَّ اللهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ﴾[١].

وإذا كان مطلوباً من المسلم أن يدعو إلى دينه وأن يوضح بطلان وفساد الأديان الأخرى فإنّ ذلك يجب أن يكون بأسلوب لائق لا يجرح مشاعر الآخرين، ولا ينفرهم. يقول تعالى:

﴿وَلا تُجادِلُوا أَهْلَ الْكِتابِ إِلاَّ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ إِلاَّ الَّذِينَ ظَلَمُوا مِنْهُمْ﴾[٢].

وما أروع تأديب الإسلام أبناءه وتربيته لهم على احترام الآخرين، وهذا يظهر واضحاً جليّاً من خلال نهي القرآن الحكيم المسلمين عن سبّ أصنام الكفّار وأوثانهم.

لأنّ الكفار يعتبرون الأصنام مقدّسات لهم، وكل إنسان يدافع عن مقدّساته وإن كانت زائفة باطلة.. فإذا ما سبّ المسلمون وأهانوا مقدسات الكفار فستكون ردة الفعل الطبيعية للكافرين إهانة وسب مقدّسات المسلمين، ولا يرضى الإسلام تبادل الإهانة والسب كلغة حوار وتعامل بين أصحاب الأديان، فلنتأمّل الآية الكريمة التالية ولنتدبّر أبعادها العظيمة. يقول تعالى:

﴿وَلا تَسُبُّوا الَّذِينَ يَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللهِ فَيَسُبُّوا اللهَ عَدْواً بِغَيْرِ عِلْمٍ كَذلِكَ زَيَّنَّا لِكُلِّ أُمَّةٍ عَمَلَهُمْ ثُمَّ إِلى رَبِّهِمْ مَرْجِعُهُمْ فَيُنَبِّئُهُمْ بِما كانُوا يَعْمَلُونَ﴾[٣].

فالآية الكريمة تلفت أنظار المؤمنين إلى عدة حقائق يجب أن يأخذوها

---

(١) الممتحنة: الآية ٨.

(٢) العنكبوت: الآية ٤٦.

(٣) الأنعام: الآية ١٠٨.

بعين الاعتبار في تعاملهم مع الآخرين:

١ ـ أنَّ كل أمَّة أو جماعة لها مبدأ فإنَّها تعتقد بقداسته وإن كان باطلاً في نظر الآخرين

﴿كَذَٰلِكَ زَيَّنَّا لِكُلِّ أُمَّةٍ عَمَلَهُمْ﴾.

٢ ـ أنَّ الدنيا دار حرية واختبار للإنسان، وهو مسؤول أمام ربّه غداً يوم القيامة، ولا يحقّ لأحد في الدنيا أن يفتش عقائد الناس ويحاكمهم على أديانهم، فذلك الأمر موكول لربّ الخلق يوم الحساب.

٣ ـ أنّ أي فعل تجاه الآخرين يسبب ردّ فعل من نوع وجنسه، فإذا كان المسلمون حريصين على احترام دينهم ومقدساتهم فعليهم أن يحرموا أديان الآخرين ومقدّساتهم في ظاهر التعامل معهم، وإلاّ فليتوقعوا الإهانة لمعتقداتهم حينما يسبّون معتقدات الآخرين.

وقد وردت أحاديث ونصوص كثيرة تؤكّد على المسلمين حسن التعامل مع الآخرين، فعن رسول الله ﷺ: «ألا من ظلم معاهداً أو انتقصه أو كلّفه فوق طاقته أو أخذ منه شيئاً بغير طيب نفس منه فأنا حجيجه يوم القيامة»[1].

إنّ من حقّ كل من يعيش في ظلّ الإسلام أن يتنعّم بالعدالة، ويشمله التضامن والتكافل الاجتماعي وإن لم يكن مسلماً. ففي عهد الإمام عليّ عليه السلام مرّ شيخ مكفوف كبير يسأل، فقال أمير المؤمنين عليه السلام: «ما هذا؟» فقالوا: يا أمير المؤمنين نصراني، فقال أمير المؤمنين عليه السلام: «استعملتموه حتّى إذا كبر وعجز منعتموه! أنفقوا عليه من بيت المال»[2].

---

(١) كنز العمّال: ج٤ / ص٣٦٤ / ح١٠٩٢٤.

(٢) تهذيب الأحكام: ج٦ / ص٢٩٢ ـ ٢٩٣ / ح٨١١؛ ووسائل الشيعة: ج١٥ / ص٦٦ / ح١٩٩٩٦، باب ١٩ من أبواب جهاد العدو وما يناسبه.

ولم يكتف الإسلام باحترام الأحياء من اتباع سائر الأديان، بل ترى النبيﷺ يحترم بنفسه أمواتهم ويأمرنا بذلك أيضاً، فعن جابر بن عبد الله قال: مرّت بنا جنازة فقام لها النبيﷺ وقمنا له، فقلنا: يا رسول الله إنّها جنازة يهودي! قالﷺ: «إذا رأيتم الجنازة فقوموا»(١).

وكان سهل بن حنيف وقيس بن سعد قاعدين بالقادسيّة فمروا عليهما بجنازة فقاما، فقيل له: إنّها جنازة يهودي، فقالﷺ: «أليست نفساً»(٢).

فهذا منطق الإسلام يرى للإنسان وحتى للجنازة بأي ملّة ودين كان حرمة وشأناً.

بهذا الأسلوب وبهذه التربية نجح الإسلام في تحقيق التوازن والتعادل في نفس الإنسان المسلم بين ثقته المطلقة بأحقّيّة دينه وصوابيّته وبين احترام سائر الأديان وأصحابها.

هذا وقد جرى العرف الإسلامي على تسمية المواطنين من غير المسلمين في المجتمع الإسلامي باسم أهل الذمّة أو الذمّيين. والذمّة كلمة معناها العهد والضمان والأمان، وإنّما سموا كذلك؛ لأنّ لهم عهد الله وعهد رسوله وعهد جماعة المسلمين أن يعيشوا في حماية الإسلام وفي كنف المجتمع الإسلامي آمنين مطمئنين. فهم في أمان المسلمين وضمانهم بناء على عقد الذمة. فهذه تعطي أهلها من غير المسلمين ما يشبه في عصرنا الجنسية السياسية التي تعطيها الدولة لرعاياها، فيكسبون بذلك حقوق المواطنين، ويلتزمون بواجباتهم. فالذمّي على هذا الأساس من أهل دار الإسلام كما يعبر الفقهاء، أو من حاملي الجنسية الإسلامية كما يعبر المعاصرون اليوم، ويرى من حقوقهم على المسلمين:

---

(١) صحيح البخاري: ج١ / ص٤٤١ / ح١٢٤٩.

(٢) صحيح البخاري: ج١ / ص٤٤١ ـ ٤٤٢ / ح١٢٥٠.

١ ـ الحماية من الاعتداء الخارجي، وذلك يمنع من يؤذيهم، وفك أسرهم، ودفع من قصدهم بأذى إن كانوا بدار الإسلام.

٢ ـ الحماية من الظلم الداخلي أمر يوجبه الإسلام، ويحذر المسلمين أن يمدوا أيديهم أو ألسنتهم إلى أهل الذمّة بأذى أو عدوان، والحماية المقررة لهم تشمل حماية دمائهم وأنفسهم وأبدانهم، كما تضمن حماية أموالهم وأعراضهم.

٣ ـ ويتوجب تأمينهم عند العجز والشيخوخة والفقر.

٤ ـ ويؤمن الإسلام لهم حقّ الحرية، وأولها حريّة الاعتقاد والتعبّد وحريّة العمل والكسب.

٥ ـ وجعل الإسلام من حقّ أهل الذمّة تولي وظائف الدولة كالمسلمين إلاّ ما غلبت عليه الصبغة الدينية، كالإمامة، ورئاسة الدولة والقضاء، والقيادة في الجيش، والولاية على الصدقات.

أما واجباتهم فهي:

١ ـ أداء الجزية، وهذه تسقط عنهم إذا لم تستطع الدولة حمايتهم، أو حين يشتركون مع المسلمين في القتال والدفاع عن دار الإسلام.

٢ ـ التزام أحكام القانون الإسلامي في المعاملات المدنية ونحوها.

٣ ـ احترام شعائر المسلمين ومشاعرهم.

إنّ من يقرأ تأريخ المسلمين ـ وخاصّة في عصوره الأولى ـ ليندهش من مستوى الإحسان والتسامح الذي تعامل به المسلمون مع غيرهم من أبناء الديانات الأخرى، فقد كانوا يتعايشون معاً كأبناء مجتمع واحد دون أن يؤثّر اختلاف الدين على أسلوب علاقاتهم وتعاملهم الإنساني، وعن ابن صدقة عن جعفر عن أبيه عليهما السلام:

أنَ علياًعليه السلام صاحب رجلاً ذمياً، فقال له الذمّي: أين تريد يا عبد الله؟ قال: أريد الكوفة، فلمّا عدل الطريق بالذّمي عدل معه عليعليه السلام، فقال له الذمّي: أليس زعمت تريد الكوفة؟ قال: بلى، فقال له الذمّي: فقد تركت الطريق، فقال: قد علمت، فقال له: فلم عدلت معي وقد علمت ذلك؟ فقال له عليّعليه السلام: هذا من تمام حسن الصحبة أن يشيّع الرجل صاحبه هنيئة إذا فارقه، وكذلك أمرنا نبيناصلى الله عليه وآله، فقال له: هكذا؟ قالعليه السلام: نعم، فقال له الذمي: لا جرم إنّما تبعه من تبعه لأفعاله الكريمة، وأنا أشهدك أنّي على دينك، فرجع الذمّي مع عليعليه السلام، فلمّا عرف أسلم[1].

الإسلام واحترامه المحاربين

وفي الحرب إذا وجّه أحد المحاربين الكافرين تحيّة السلام ـ أي السلام عليكم لأحد المسلمين كإعلان منه بالانتماء للإسلام ـ فيجب على المسلمين قبوله واعتباره فرداً منهم مهما كانت دوافعه خلفيّاته وسوابقه، ففي الصحيحين بالإسناد إلى المقداد بن عمرو أنه قال: يا رسول الله، أرأيت إن لقيت رجلاً من الكفار فاقتتلنا فضرب إحدى يديّ بالسيف فقطعها، ثمّ لاذ منّي بشجرة فقال: أسلمت لله، أأقتله يا رسول الله بعد أن قالها؟

فقال رسول اللهصلى الله عليه وآله: «لا تقتله، فإن قتلته فإنّه بمنزلتك قبل أن تقتله، وإنّك بمنزلته قبل أن يقول كلمته التي قال»[2].

ويعلّق السيّد شرف الدين رحمه الله على هذا الحديث قائلاً: ليس في

---

(١) بحار الأنوار: ج٤١ / ص ٥٣ / ح٥.

(٢) كنز العمّال: ج١ / ص٩٧ / ح٤٢٩.

كلام العرب ولا غيرهم عبارة هي أدلّة على احترام الإسلام وأهله من هذا الحديث الشريف، وأي عبارة تكايله في ذلك أو توازنه وقد قضى بأنَّ المقداد على سوابقه وحسن بلائه لو قتل ذلك الرجل لكان بمنزلة الكافرين المحاربين لله ولرسوله، وكان المقتول بمنزلة واحد من أعاظم السابقين وأكابر البدريين الأحديين، وهذه أقصى غاية يؤمّها المبالغ في احترام أهل التوحيد، فليتق الله كل مجازف عنيد[1].

الإمام الصادق عليه السلام والحريّة الفكريّة

وفي ظلّ العصر العباسي شجّع العباسيّون الصراعات الفكريّة والتناحر العقيدي، وأثاروا الخلافات المذهبيّة والآراء والحروب الكلاميّة المفصّلة، وكانوا يعاقبون عليها، وربّما أودت هذه الخلافات بحياة الكثير، كلّ ذلك من أجل تثبيت سلطانهم وفرض سيطرتهم على الناس، بإشغالهم بالهوامش وإثارة المسائل الخلافيّة الاستهلاكيّة على ما يصطلحون عليها اليوم باسم «الاستهلاك المحلّي». لإبعاد الناس عن سياسة النظام وجذور المواقف ومع ذلك كان الإمام الصادق عليه السلام بأسلوب حرّ طليق يعالج الشبهات، حيث كان الملحدون والزنادقة يسعون لبث أفكارهم التشكيكيّة حتى في الأماكن المقدّسة للمسلمين، كالمسجد الحرام والمسجد النبوي الشريف بالمدينة المنوّرة، لكن ذلك لم يحدث أيّ أثر من التشنّج والانفعال لدى الإمام الصادق عليه السلام وأصحابه في مناقشته لهم، وردّه على إشكالاتهم وآرائهم المنحرفة، بل كان يتحاور معهم في جوّ من الحريّة والانفتاح حتى اعترف له أقطابهم بالتفوّق

---

(١) الفصول المهمّة في تأليف الأمّة: ص٣٤.

والتميّز الأخلاقي الرفيع.

يقول المفضّل بن عمر أحد أصحاب الإمام الصادق﵇:

كنت ذات يوم بعد العصر جالساً في الروضة بين القبر والمنبر ـ بين قبر الرسول ﷺ ومنبره ـ وأنا مفكّر فيما خصّ الله تعالى به سيّدنا محمداً ﷺ من الشرف والفضائل... فإنّي لكذلك إذا أقبل ابن أبي العوجاء فجلس بحيث أسمع كلامه، فلمّا استقرّ به المجلس إذ رجل من أصحابه قد جاء، فجلس إليه فتكلّم ابن أبي العوجاء فقال: لقد بلغ صاحب هذا القبر العزّ بكماله... فقال له صاحبه: إنّه كان فيلسوفاً ادّعى المرتبة العظمى والمنزلة الكبرى... فقال ابن أبي العوجاء: دع ذكر محمد ﷺ، فقد تحيّر فيه عقلي، وضلّ في أمره فكري، وحدّثنا في ذكر الأصل الذي يمشي له... ثمّ ذكر ابتداء الأشياء، وزعم أنّ ذلك بإهمال لا صنعة فيه ولا تقدير، ولا صانع له ولا مدبّر، بل الأشياء تتكوّن من ذاتها بلا مدبّر.

وعلى هذا كانت الدنيا لم تزل ولا تزال. قال المفضّل: فلم أملك نفسي غضبناً وغيضاً وحنقاً، فقلت: يا عدوّ الله ألحدت في دين الله، وأنكرت الباري جلّ قدسه الذي خلقك في أحسن تقويم، وصوّرك في أتمّ صورة، ونقلك في أحوالك حتى بلغ إلى حيث انتهيت! فلو تفكّرت في نفسك وصدقك لطيف حسّك لوجدت دلائل الربوبيّة آثار الصنعة فيك قائمة، وشواهده جلّ وتقدّس في خلقك

واضحة، وبراهينه لك لائحة. فقال: يا هذا إن كنت من أهل الكلام كلّمناك، فإن ثبتت لك الحجّة تبعناك، وإن لم تكن منهم فلا كلام لك، وإن كنت من أصحاب أبي جعفر بن محمد الصادق فما هكذا تخاطبنا، ولا بمثل دليلك تجادل فينا، ولقد سمع من كلامنا أكثر مما سمعت، فما أفحش في خطابنا، ولا تعدّى في جوابنا، وإنّه الحليم الرزين، العاقل الرصين، لا يعتريه خرق ولا طيش ولا نزق، يسمع كلامنا، ويصغي إلينا، ويتعرّف حجّتنا حتى إذا استفرغنا ما عندنا وظننا أنّا قطعناه دحض حجّتنا بكلام يسير وخطاب قصير يلزمنا به الحجّة، ويقطع العذر، ولا نستطيع لجوابه ردّاً، فإن كنت من أصحابه فخاطبنا بمثل خطابه[1].

وذات يوم بينما كانت حشود الحجيج تطوف بالكعبة المشرّفة غارقين في خشوعهم وابتهالهم، كان يقف في إحدى زوايا المسجد الحرام عدّة نفر من أقطاب الزنادقة الملحدين، كعبد الله بن المقفّع، وعبد الكريم بن أبي العوجاء، يتفرّجون ساخرين على مناسك الحجّ وعباداته، وعلى مقربة منهم كان يجلس الإمام الصادق عليه السلام، فالتفت عبد الله بن المقفّع مخاطباً رفاقه:

ترون هذا الخلق؟ - وأومى بيده إلى موضع الطواف - ما منهم أحد أوجب له اسم الإنسانيّة إلاّ ذلك الشيخ

---

(١) توحيد المفضّل: ص٥ - ٧.

الجالس ـ يعني جعفر بن محمد ﷺ ـ فأمّا الباقون فرعاع وبهائم، فقال له ابن أبي العوجاء وكيف أوجبت هذا الاسم لهذا الشيخ دون هؤلاء؟ قال: لأنّي رأيت عنده ما لم أرَ عندهم، فقال ابن أبي العوجاء: ما بدّ من اختبار ما قلت فيه منه، فقال له ابن المقفّع: لا تفعل فإنّي أخاف أن يفسد عليك ما في يدك، فقال: ليس ذا رأيك ولكنّك تخاف أن يضعف رأيك عندي في إحلالك إيّاه المحلّ الذي وصفت، فقال ابن المقفّع: أمّا إذا توهّمت عليّ هذا فقم إليه وتحفّظ ما استطعت من الزلل، ولا تثن عنانك إلى استرسال يسلمك إلى عقال، وسمه ما لك أو عليك، قال: فقام ابن أبي العوجاء وبقيت وابن المقفّع رجع إلينا وقال: يا ابن المقفّع ما هذا ببشر، وإن كان في الدنيا روحاني يتجسّد إذا شاء ظاهراً ويتروّح إذا شاء باطناً فهو هذا، فقال له: وكيف ذاك؟ قال: جلست إليه فلمّا لم يبق عنده غيري ابتدأني فقال: إن يكن الأمر على ما يقول هؤلاء وهو على ما يقولون ـ يعني أهل الطواف ـ فقد سلموا وعطبتم، وإن يكن الأمر كما تقولون ـ وليس كما تقولون ـ فقد استويتم وهم، فقلت له: يرحمك الله وأيّ شيء نقول؟ وأيّ شيء يقولون؟ ما قولي وقولهم إلاّ واحداً، فقال: كيف يكون قولك وقولهم واحداً وهم يقولون: إنّ لهم معاداً وثواباً وعقاباً، ويدينون بأنّ للسماء إلهاً، وأنّها عمران، وأنتم تزعمون أنّ السماء خراب ليس فيها أحد.

قال: فاغتنمتها منه فقلت له: ما منعه إن كان الأمر كما تقول أن يظهر لخلقه ويدعوهم إلى عبادته حتى لا يختلف منهم اثنان، ولَمَّا احتجب عنهم وأرسل إليهم الرسل؟ ولو باشرهم بنفسه كان أقرب إلى الإيمان به. فقال لي: ويلك وكيف احتجب عنك من أراك قدرته في نفسك؟ نشوؤك ولم تكن، وكبرك بعد صغرك، وقوّتك بعد ضعفك، وضعفك بعد قوّتك، وسقمت بعد صحّتك، وصحّتك بعد سقمك، ورضاك بعد غضبك، وغضبك بعد رضاك، وحزنك بعد فرحك، وفرحك بعد حزنك، وحبّك بعد بغضك، وبغضك بعد حبّك، وعزمك بعد إبائك، وإباؤك بعد عزمك، وشهوتك بعد كراهتك، وكراهتك بعد شهوتك، ورغبتك بعد رهبتك، ورهبتك بعد رغبتك، ورجاؤك بعد يأسك، ويأسك بعد رجائك، وخاطبك بما لم يكن في وهمك، وعزوب ما أنت معتقد من ذهنك. وما زال يعدّ عليّ قدرته التي في نفسي التي لا أدفعها حتى ظننت أنّه سيظهر فيما بيني وبينه[1].

الحوار والتفاهم

بإعداد من الحاكم العبّاسي المأمون عقد مجلس مهيب للمناظرة والحوار بين أئمّة وقادة الأديان والمبادئ شارك فيه الجاثليق كبير النصارى، ورأس الجالوت زعيم اليهود، والهربذ الأكبر ممثّل الزرادشتيّة، وعمران الصابي

---

(١) بحار الأنوار: ج٣ / ص٤٢ - ٤٣ / ح١٨.

قطب الصابئة، والفيلسوف قسطاس الروحي، وجمع من المتكلّمين، وكان المتصدّي لمحاورتهم ومناظرتهم أمام المسلمين الإمام علي بن موسى الرضا(عليه السلام)، وقد انعقد هذا المحفل خلال الثلاث سنوات الأولى من القرن الثالث الهجري في مرو عاصمة الخلافة آنذاك.

إنّ الحوار الذي ينقل التأريخ حصوله في المحفل المهيب يمثّل وثيقة تأريخيّة فكريّة عظيمة، كما أنّه حوار ممتع يعكس أجواء الحريّة والانفتاح، وروح الموضوعيّة والأدب التي تحلّى بها أئمّة الإسلام(عليهم السلام).

كان المجلس غاصاً بأهله من أصحاب الديانات ومسؤولي الدولة وقادة الجيش، يتصدّره الحاكم العبّاسي، وقد أجلس الإمام الرضا(عليه السلام) إلى جانبه، بينما احتلّ رؤساء الأديان مواقعهم البارزة، وأعلن الحاكم المأمون بدء الحوار بالتفاتة إلى الجاثليق كبير النصارى مخاطباً له:

يا جاثليق هذا ابن عمّي علي بن موسى بن جعفر(عليه السلام)، وهو من ولد فاطمة بنت نبيّنا(صلى الله عليه وآله) وابن علي بن أبي طالب(عليه السلام) فأحبّ أن تكلّمه وتحاجّه وتنصفه.

فقال الجاثليق: يا أمير المؤمنين كيف أحاجّ رجلاً يحتجّ عليّ بكتاب أنا منكره ونبيّ لا أؤمن به؟ فقال له الرضا(عليه السلام): «يا نصراني فإن احتججتُ عليك بإنجيلك أتقرّ به؟» قال الجاثليق: وهل أقدر على دفع ما نطق به الإنجيل؟ نعم ـ والله ـ أقرّبه على رغم أنفي[1].

ودار الحوار شيّقاً ممتعاً، والمجلس أذن صاغية لما يقول الطرفان، والإمام الرضا(عليه السلام) يحتجّ على الجاثليق من خلال الإنجيل، وينتزع منه الاعترافات والتناقضات.

---

(١) التوحيد: ص٤٢٠.

ومن جملة ما ردّ به الإمام عليه السلام على تأليه النصارى لنبي الله عيسى عليه السلام أن قال للجاثليق: «يا نصراني ـ والله ـ إنّا لنؤمن بعيسى الذي آمن بمحمّد صلى الله عليه وآله، وما ننقم على عيساكم شيئاً إلاّ ضعفه وقلّة صيامه وصلاته!».

قال الجاثليق: أفسدت ـ والله ـ عملك، وضعّفت أمرك، وما لنت ظننت إلاّ أنّك أعلم أهل الإسلام.

قال الرضا عليه السلام: «وكيف ذلك؟».

قال الجاثليق: من قولك: إنّ عيساكم كان ضعيفاً، قليل الصوم والصلاة، وما افطر عيسى يوماً قطّ ولا نام بليل قطّ، وما زال صائماً الدهر، قائم الليل.

قال الرضا عليه السلام: «فلمن كان يصوم ويصلّي؟!».

قال: فخرس الجاثليق وانقطع[1].

وحينما استدلّ الجاثليق على ربوبيّة عيسى بأنّه أحيا الموتى، وأبرأ الأكمه والأبرص، فهو بذلك ربّ مستحقّ لأن يُعبَد.

أجاب الإمام عليه السلام: «فإنّ اليسع قد صنع مثل ما صنع عيسى، مشى على الماء، وأحيى الموتى، وأبرأ الأكمه والأبرص، فلم تتّخذه أمّته ربّاً، ولم يعبده أحد من دون الله عزّ وجلّ، ولقد صنع خزقيل النبيّ مثل ما صنع عيسى بن مريم عليه السلام، فأحيا خمسة وثلاثين ألف رجل من بعد موتهم بستين سنة»[2].

ثم انتقل الإمام مع الجاثليق للمناقشة حول الإنجيل المتداول عند النصارى، إنّه ليس الكتاب المقدّس الذي أنزله الله تعالى على عيسى، وإنّما هو نسخة شابها التحريف والتغيير، والدليل على ذلك تعدّد الأناجيل.

---

(١) التوحيد: ص٤٢١ ـ ٤٢٢.

(٢) التوحيد: ص٤٢٢.

قال الإمام(عليه السلام): «يا جاثليق، ألا تخبرني من الإنجيل الأوّل حين افتقدتموه عند من وجدتموه؟ ومن وضع لكم هذا الإنجيل؟».

قال له: ما افتقدنا الإنجيل إلاّ يوماً واحداً حتى وجدناه غضّاً طريّا، فأخرجه إلينا يوحنّا ومتّى. فقال له الرضا(عليه السلام): «ما أقلّ معرفتك بسرّ الإنجيل وعلمائه، فإن كان كما تزعم فلم اختلفتم في الإنجيل؟ إنّما وقع الاختلاف في هذا الإنجيل الذي في أيديكم اليوم، فلو كان على العهد الأوّل لم تختلفوا فيه، ولكنّي مفيدك علم ذلك، اعلم أنه لمّا افتقد الإنجيل الأوّل اجتمعت النصارى إلى علمائهم فقالوا لهم: قتل عيسى بن مريم(عليه السلام)، وافتقدنا الإنجيل وأنتم العلماء فما عندكم؟ فقال لهم ألوقا مرقابوس: إنّ الإنجيل في صدورنا نخرجه إليكم سفراً سفراً في كلّ أحد فلا تحزنوا عليه، ولا تخلوا الكنائس، فإنّا سنتلوه عليكم في كل أحد سفراً سفراً حتى نجمعه لكم كلّه»[1].

وكانت الجولة الثانية من الحوار مع رأس الجالوت كبير الطائفة اليهوديّة حيث وجّه إليه الإمام(عليه السلام) سؤاله قائلاً: ما الحجّة على أنّ موسى ثبتت نبوّته؟».

قال اليهودي: إنّه جاء بما لم يجئ به أحد من الأنبياء قبله.

قال له(عليه السلام): «مثل ماذا؟».

قال: مثل فلق البحر، وقلبه العصا حيّة تسعى، وضرب الحجر فانفجرت منه العيون، وإخراجه يده بيضاء للناظرين، وعلامات لا يقدر الخلق على مثلها.

قال الرضا(عليه السلام): «صدقت، إذا كانت حجّته على نبوّته أنه جاء بما لا يقدر

---

(١) التوحيد: ص٤٢٥.

الخلق على مثله، أفليس كلّ من ادّعى أنّه نبيّ ثم جاء بما لا يقدر الخلق على مثله وجب عليكم تصديقه؟».

قال: لا؛ لأنّ موسى لم يكن له نظير لمكانه من ربّه وقرّبه منه، ولا يجب علينا الإقرار بنبوّة من ادّعاها حتى يأتي من الأعلام بمثل ما جاء.

قال الرضا: «فكيف أقررتم بالأنبياء الذين كانوا قبل موسى ولم يفلقوا البحر، ولم يفجّروا من الحجر اثنتي عشرة عينا، ولم يخرجوا أيديهم بيضاء مثل إخراج موسى يده بيضاء، ولم يقلبوا العصا حيّة تسعى؟».

قال له اليهودي: قد خبّرتك أنّه متى جاؤوا على دعوى نبّوتهم من الآيات بما لا يقدر الخلق على مثله، ولو جاؤوا بما لم يجئ به موسى أو كان على غير ما جاء به موسى وجب تصديقهم.

قال الرضا: «يا رأس الجالوت، فما يمنعك من الإقرار بعيسى بن مريم وقد كان يحيي الموتى، ويبرئ الأكمه والأبرص، ويخلق من الطين كهيئة الطير ثم ينفخ فيه فيكون طيراً بإذن الله؟!» .

قال رأس الجالوت: يقال إنّه فعل ذلك ولم نشهده.

قال له الرضا: «أرأيت ما جاء به موسى من الآيات وشاهدته؟! أليس إنّما جاء في الإخبار به من ثقات أصحاب موسى أنّه فعل ذلك؟».

قال: بلى.

قال: «فكذلك أتتكم الأخبار المتواترة بما فعل عيسى بن مريم، فكيف صدّقتم بموسى ولم تصدّقوا بعيسى؟ فلم يحر جواباً. قال الرضا: وكذلك أمر محمّد وما جاء به[1]؟».

---

(١) التوحيد: ص٤٢٩.

وهكذا يستمر الحوار مع بقية زعماء الأديان والمعتقدات بكل حرية وموضوعيّة وانفتاح.

ويقرر «mez» أنّ هذا العلم علم إسلامي بقوله:

> إنّ تسامح المسلمين في حياتهم مع اليهود والنصارى ذلك التسامح الذي لم يُسمع بمثله في العصور الوسطى كان سبباً في أن يلحق بمباحث علم الكلام شيء لم يكن قط من مظاهر العصور الوسطى، وهو علم مقارنة الأديان، ونشأة هذا العلم لم تكن من جانب المتكلمين، ومعنى ذلك أنّ هذا العلم لم يكن وسيلة عند المسلمين للحط من الأديان الأخرى، وإنّما كان دارسة وصفية لا تعصّب فيها تؤدّي إلى نتائجها الطبيعية، وبواسطة هذا العلم دخل الآلاف والملايين في الدين الإسلامي[1].

ضد القمع الفكري

الإسلام هو الدين الحقّ، وهو العقيدة الصائبة التي ينبغي يؤمن بها الإنسان ليرضي خالقه، ويسعد حياته في الدارين، ولكنّ الله تعالى يريد للإنسان أن يعتنق الحقّ ويلتزم الصواب بحرية واختيار عن طريق استخدام عقله والتأمّل فيما حوله، لا أن يقسر على الإيمان، أو يفرض عليه الدين قهراً، فذلك يتنافى مع إنسانية الإنسان وصفاته التي ميّزه الله بها.

ولو أراد الله تعالى قسر الإنسان على الإيمان في هذه الحياة لخلقه على

---

(١) راجع مقارنة الأديان «اليهودية»: ص٣١ ـ ٣٢.

هيئة الملائكة، ولسلب منه حرية الإرادة والاختيار، ولكنه شاءت حكمته أن يكون الإنسان حراً مختاراً يستخدم عقله، ويمارس إرادته، وينتخب طريقه. والأنبياء يقوم دورهم على التذكير والتوجيه، وليست لهم صلاحية الإكراه والجبر، وهذا ما تؤكد عليه آيات عديدة.

﴿فَذَكِّرْ إِنَّمَا أَنتَ مُذَكِّرٌ • لَّسْتَ عَلَيْهِم بِمُصَيْطِرٍ﴾[1].

﴿وَمَا أَنتَ عَلَيْهِم بِجَبَّارٍ فَذَكِّرْ بِالْقُرْآنِ مَن يَخَافُ وَعِيدِ﴾[2].

﴿وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَآمَنَ مَن فِي الْأَرْضِ كُلُّهُمْ جَمِيعاً أَفَأَنتَ تُكْرِهُ النَّاسَ حَتَّى يَكُونُوا مُؤْمِنِينَ﴾[3].

﴿لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ قَد تَّبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ﴾[4].

وقد روي أنّ سبب نزول هذه الآية ﴿لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ﴾ هو النهي والتحذير لأحد أصحاب الرسول ﷺ وهو رجل من الأنصار من بني سالم بن عوف يقال له الحصين، والذي كان له ابنان نصرانيان فأراد أن يجبرهما على اعتناق الإسلام، فأنزل الله تعالى هذه الآية دفاعاً عن حرية العقيدة، ومنعاً للإرهاب والقمع الفكري[5]. ولكي تعطي حرية الفكر نتائجها الإيجابية في تقدم مسيرة المجتمع لا بد من معالجه بعض السلبيات والأمراض التي قد ترافقها، ومن أبرزها ما قد تجر إليه هذه الحرية من تفرق وصداع.

وهنا لا بد من مبادئ أخلاقية وتعاليم تربوية تجعل العقول منفتحة

---

(١) الغاشية: الآية ٢١ ـ ٢٢.

(٢) ق: الآية ٤٥.

(٣) يونس: الآية ٩٩.

(٤) البقرة: الآية ٢٥٦.

(٥) تفسير الميزان، المجلد الثاني: ج٣ / ص٣٤٧، ذيل الآية ٢٥٦ من سورة البقرة.

والصدور متسعة لاختلاف الرأي وتعدد وجهات النظر، وهذا ما صنعه الإسلام بالتأكيد في مبدأ التسامح واحترام الرأي.

فليس في الإسلام محاكم للتفتيش، ولا يحقّ لأحد أن يمارس دور الوصاية والرقابة على أفكار الناس ونواياهم ومشاعرهم، والانتماء إلى الإسلام والعضوية في مجتمعه لا تحتاج إلى شهادة أو قبول من أحد، وبذلك لا يمتلك أحد حق الحكم بطرد أحد من إطار الإسلام ما دام يعلن قبوله بالإسلام حسب الشروط الخاصة، وبذلك لا تتكرّر مآسي التكفير والاتهام بالزندقة والمروق الذي كانت تفعله الكنسية. أنّ التكفير والاتهام بالزندقة والمروق هو مظهر للإرهاب الفكري، حيث يدعي البعض لنفسه أنّ الإسلام ينحصر فيما يراه ويفهمه، وأنّ من يخالفه في ذلك الفهم أو الرأي أو المذهب فهو كافر لا مكان له في أجواء الإسلام ومجتمعه.

ولقد حذّر رسول الله صلى الله عليه وآله من أن يشهر مسلم على أخيه المسلم سلاح التكفير، ففي الحديث: «أيما رجل قال لأخيه: يا كافر، فقد باء بها أحدهما»[1].

وعن الإمام أمير المؤمنين علي عليه السلام: «إذا قال المؤمن لأخيه: أف انقطع ما بينهما، فإذا قال له: أنت كافر كفر أحدهما، وإذا اتهمه انماث الإسلام في قلبه كما يماث الملح في الماء»[2].

وعن أبي جعفر الباقر عليه السلام أنه قال: «ما شهد رجل على رجل بكفر قطّ إلاّ باء به أحدهما، إن كان شهد به على كافر صدق، وإن كان مؤمناً رجع الكفر عليه، فإياكم والطعن على المؤمنين»[3].

---

(١) عوالي اللآلي: ج١ / ص١٤٣ / ح٦٢.

(٢) بحار الأنوار: ج١٠ / ص١٠٢ / ح١.

(٣) أصول الكافي: ج٢ / ص٣٦٠ / ح٥.

وعن الإمام الصادق عليه السلام أنه قال: «ملعون ملعون من رمى مؤمناً بكفر، ومن رمى مؤمناً بكفر فهو كقتله»[1].

وعنه عليه السلام أيضاً: «من اتهم أخاه في دينه فلا حرمة بينهما»[2].

ولم يكن مبدأ التسامح مجرّد فكرة نظرية أو خلق مثالي، بل كان سياسة ونظاماً اجتماعياً طبّقه رسول الله صلى الله عليه وآله في حياته، وذلك الأمر كان ملحوظاً في تعامله مع المنافقين، حيث لم يكفّرهم ولم يطردهم من مجتمع المسلمين ولم يقاتلهم.

وبعد رسول الله صلى الله عليه وآله ينقل لنا التاريخ صفحات رائعة من حالة التسامح التي كانت سائدة في حياة المسلمين، ومن أروع الصفحات موقف الإمام أمير المؤمنين عليه السلام من مخالفيه ومناوئيه، فعلي عليه السلام لا ينكر علمه وفضله، وهو أقرب الناس لرسول الله صلى الله عليه وآله وألصقهم به، ومع ذلك فإنّه لم يحكم على من اختلف معه في الفهم أو الموقف بالخروج عن حضيرة الإسلام، ولم يحرمهم من حقوقهم كأعضاء في المجتمع الإسلامي، ورغم أنّ المتمردين على الإمام أمير المؤمنين علي عليه السلام من الخوارج تجرّؤوا عليه حتى كفّروه واتّهموه بالشرك ولكنّه عليه السلام رفض أن يبادلهم التهمة، بل اعترف لهم بالإسلام، وعاملهم معاملة سائر المسلمين.

ففي مصنّف ابن أبي شيبة بسنده عن كثير بن نمر قال:

بينما أنا في الجمعة وعلي بن أبي طالب على المنبر إذ جاء رجل فقال: لا حكم إلاّ لله، ثم قام آخر فقال:

---

(١) بحار الأنوار: ج٧٣ / ص٣٥٤ / ح٢١.

(٢) أصول الكافي: ج٢ / ص٣٦١ / ح٢.

لا حكم إلاّ لله ثم قاموا من نواحي المسجد يحكّمون الله، فأشار عليهم بيده: اجلسوا، نعم لا حكم إلاّ لله، كلمة حقّ يبتغى بها باطل، حكم الله ينتظر فيكم، الآن لكم عندي ثلاث خلال ما كنتم معنا: لن نمنعكم مساجد الله أن يذكر فيها اسمه، ولا نمنعكم فيئاً ما كانت أيديكم مع أيدينا، ولا نقاتلكم حتى تقاتلوا، ثمّ أخذ في خطبته[١].

وفي الوسائل عن قرب الإسناد بسنده عن مسعدة بن زياد، عن جعفر، عن أبيه عليهما السلام: «أنّ علياً عليه السلام لم يكن ينسب أحداً من أهل حربه إلى الشرك ولا إلى النفاق، ولكنّه كان يقول: هم إخواننا بغوا علينا»[٢].

وروي قريباً من هذه الرواية ابن أبي شيبة في مصنّفه، فروى بسنده عن أبي البختري حيث قال: سئل علي عن أهل الجمل قال: قيل: أمشركون هم؟ قال: «من الشرك فرّوا» قيل: أمنافقون هم؟ قال: «إنّ المنافقين لا يذكرون الله إلاّ قليلاً» قيل: فما هم؟ قال: «إخواننا بغوا علينا»[٣].

---

(١) مصنّف ابن أبي شيبة: ج٧ / ص٥٦١ / ح٣٧٩١٧.

(٢) وسائل الشيعة: ج١٥ / ص٨٢ - ٨٣ / ح٢٠٠٣٢، باب ٢٦ من أبواب جهاد العدوّ وما يناسبه.

(٣) مصنّف ابن أبي شيبة: ج٧ / ص٥٣٥ / ح٣٧٧٥٢.



الفصل السابع

علاقة الحريّة بحقوق الإنسان

علاقة الحريّة بحقوق الإنسان

لا شكَّ أنَّ الترابط وثيق بين الحريات وحقوق الإنسان؛ إذ لا توجد حرية حقّه بدون احترام حقوق الإنسان، والعكس صحيح أيضاً، فهما كالوجهين للعملة الواحدة، وإنّا لا نجد مبدأ ينتهك الإنسان ويصادر حقوقه إلاّ في صفوف البلدان الديكتاتورية، كما لا بد للبلد الديمقراطي الحر أن يحترم الإنسان ويراعي حقوقه، وإلاّ أصبح مخادعاً يتمسح بالديمقراطية. فالتلاحم بين الحرية واحترام الإنسان أكيد ووثيق. ومن هنا اقتضى الأمر ونحن نبحث عن الحرية أن نتطرق إلى أهم حقوق الإنسان، وسمات البلدان التي تحترم هذه الحقوق وتعمل على حمايتها.

أقسام الحقوق

تنقسم الحقوق الإنسانية إلى قسمين:

الأول: الحقوق الطبيعية، وهي التي تفرضها فطرة الإنسان وطبيعته الإنسانية، كحقه في الحياة والحرية، وحقّه في التمتع بالمأكل والمشرب والمسكن وغيرها، التي تعتبر حاجات ماسة لكل إنسان بما هو إنسان، ولا يمكنه الاستغناء عنها في حال من الأحوال؛ ولذلك لا تخضع لقانون الوضع والتبديل، وهذه المسماة في القوانين الحديثة بالحقوق الأولية للإنسان.

الثاني: الحقوق الوضعية، بمعنى الحقوق الموضوعة من قبل القانون والسلطات التشريعية من حقوق للشعب أو على الشعب حسبما تراه الدولة من مصالح ومفاسد، وهي قابلة للتغيير والتبديل، وربما اختلفت من بلد إلى آخر ولو نسبياً.

وقد تتصادق الحقوق الوضعية والطبيعية على شيء واحد، وقد يفترقان؛ إذ إنّ القانون إذا صادق على حقّ الإنسان في الحرية فإنّه ينطبق فيه الحقان الطبيعي والوضعي معاً. وقد لا يصادقه فيعتبر طبيعياً لا وضعياً كما في الدولة الديكتاتورية.

وهنالك قوانين التوظيف والتشغيل والسفر وغيرها حقوق وضعية وليست طبيعية، وعلى التعبير المنطقي أنّ النسبة بينهما نسبة العموم من وجه وإن كانت القاعدة في وضع الحقوق الوضعية أن تكون مستمدة من الحقوق الطبيعية للإنسان، وهذه من الأمور الواضحة حتى في قائمة حقوق الإنسان التي أقرتها هيئة الأمم المتحدة.

نعم، تختلف الرؤية تجاه بعض هذه الحقوق من مجتمع لآخر، وتتفق تجاه بعضها، فحقّ الحياة والحريّة مع أنّهما من الحقوق الطبيعية التي يحسّها كل إنسان بفطرته وطبيعته الإنسانية إلاّ أنّ حدود حقّ الحياة لا تختلف من شخص لآخر، ومجتمع لآخر، كما لا يختلف على أصله. وأمّا حق الحرية فإنّ أصله متفق عليه بين الشعوب، ولكن تتدخل في تحديد دائرته وحدوده الثقافات والعادات والمفاهيم الاجتماعية من مجتمع لآخر؛ إذ إنّ جميع البشر يدكون أصل حقهم في الحريّة، وأنّهم لابد وأن يعيشوا أحراراً، ولكن بعضهم يفهم هذا الحقّ بصورة مطلقة غير مقيدة بقانون أو أخلاق، كسكان الغابات والبوادي، بينما آخرون يفهمونه أنّه حقّ مؤطّر في دائرة القانون وبذلك يختلف بحسب اختلافات القانون سعة وضيقاً. كما نجد ذلك فارقاً كبيراً بين الدول الديمقراطية الرأسمالية والدول الشيوعية الديكتاتورية في الوقت الذي يحدد الإلهيون المسلمون حقّ الحرية في دائرة الشريعة المقدّسة ومبادئها الأخلاقية الرفيعة.

ومن هنا نشأ تقسيم آخر للحقوق يفرّق بين:

١ ـ حقّ الدولة بما هي دولة.

٢ ـ ما يقابل حقّ الدولة، وهو حقوق الأفراد والجماعات وغيرها.

إذ إنّ حقوق الأفراد أغلبها تدخل ضمن الحقوق الطبيعية؛ لأنّ الأصل في الإنسان هو الحرية في كل شؤونه وأعماله إلاّ ما أخرجه القانون الشرعي أو العقلي كما تقدم سابقاً بعض منه.

وأمّا حق الدولة فيعد من ضمن الحقوق الوضعية التي شرعها القانون مراعاة لمصلحة الأفراد والجماعات في المجتمع؛ ولذلك حدد الحقوقيون قانون حقوق الدولة ودائرة صلاحيتها في التصرف في شؤون الشعب في ثلاثة فقط، هي:

١ ـ حفظ النظام في البلد ضمن الأُطر الدستورية.

٢ ـ حفظ الأمن والاستقرار وضمان عدم اعتداء المواطنين بعضهم على بعض، أفراداً وجماعات، داخلياً وخارجياً، وحفظ البلاد والشعب من الاعتداءات الخارجية الناشئة من الحروب أو الهجمات الفكرية والأخلاقية المعادية وغيرها.

٣ ـ توفير الرفاه العام للجميع، وضمان تقدم المجتمع وبناء مستقبله المجيد.

ومن دون هذه الثلاثة لا يحقّ للدولة مطلقاً أن تحدد من حقوق الشعب وتقيد حرياته.

نعم في بعض الظروف الاستثنائية الطارئة كالحروب والكوارث مثل السيول وغيرها وطبق قانون الأهم والمهم العقلي والشرعي يحقّ للدولة أن تحدد من حقوق الأفراد في سبيل حفظ حقوق المجتمع، ولكن يجب أن يتم وفق ضوابط وقوانين خاصة يحددها الفقهاء وأهل الحل والعقد في مجلس شورى الفقهاء وأمثاله فقط، وإلاّ عدّ أسلوبا قمعياً وتصرفاً عدوانياً على الشعب.

المدارس الحقوقيّة بين المشروع واللامشروع

لقد اختلفت المباني والأصول العامة في تحديد الحقوق الحاكمة في العالم اليوم، فإنّ هناك مذاهب خمسة للحقوق تتحكم بالشعوب وتختلف اختلافاً جوهرياً مع بعضها.

المذهب الأول: المدرسة الإسلامية، وتقوم أسسها على الفطرة أولاً ـ الحقّ الطبيعي ـ وما تخضع لها من توسيع أو تضييق من الشريعة المقدسة طبق قاعدة الملازمة، وهي «كل ما حكم به العقل حكم به الشرع»[١] وغيرها من القواعد.

وقد يمكن أن نسميها بالحق الوضعي باعتبار أنّها خاضعة للتشريع والتقنين والوضع، سواء كأصل الكليات التي يضعها الشارع المقدس، أو تطبيق هذه الكليات على جزئياتها التي يمارسها الفقهاء العدول في شتى جوانب الحياة، وإلاّ فإنّ الحق أنّ كل تقنينات الشريعة فطرية لأنّها فطرة ولكنها خارج الإنسان، والفطرة شرع أيضاً ولكنها داخل الإنسان، وهذا هو الذي ورد في الحديث عن الإمام أمير المؤمنين علي عليه السلام: «العقل شرع من داخل، والشرع عقل من خارج»[٢].

إذ لا تعارض بين حكم الشرع والعقل الكامل مطلقاً، بل هما في تلاحم وانسجام؛ ولذلك يتدخل العرف الإنساني مع الشريعة معاً في تعيين الحقوق والواجبات الإنسانية، ولا ينفرد أحدهما عن الآخر؛ إذ هناك دائرتان مهمتان

---

(١) فوائد الأصول: ج٣ / ص٢٢.

(٢) مجمع البحرين: ج٥ / ص٤٢٥، «عقل».

في تعيين كل حق من الحقوق، إحداهما تتكفلها الشريعة، والأخرى يتكفلها العرف.

الأولى: الموضوعات، وهي تؤخذ من العرف؛ إذ يرجع إليه في تحديد دائرة موضوع الحقّ أو الحكم وبيان مفهومه، فإنّ العرف هو الذي يصب إليه الخطاب الشرعي والقانوني؛ ولذلك يؤخذ بنظره وفهمه في تحديد دائرة الأحكام والقوانين وموضوعاتها.

الثانية: الأحكام، وهي تؤخذ من الشريعة فقط؛ إذ لا دخل للعرف في تشريعها والتحكم بها.

فمثلاً: الشارع المقدس يحكم بأنّ الزوجة واجبة النفقة، فهنا قضية فيها موضوع وحكم، وتتلخص في هذه العبارة (النفقة واجبة) فالوجوب هو الحكم، والنفقة هي الموضوع.

فأصل وجوب النفقة بيد الشارع، ولكن معنى النفقة وبيان حدودها وتشخيص المراد منها هذه كلها لا يتدخل الشارع في تعريفها، بل يؤخذ ذلك من العرف الاجتماعي، وهكذا باقي الأمور.

فبنحو كلي يكون تحديد موضوعات الحقوق بيد العرف دائماً في نظر الإسلام إلا ما أستثني، وأمّا بيان حكم الحقّ بنحو الوجوب أو الاستحباب أو غيرهما فبيد الشارع فقط.

نعم، قسم الفقهاء موضوعات الحقوق الإنسانية إلى قسمين هما:

١ ـ الموضوعات العرضية «الأفقية»: وتتسم بأن يكون الإنسان فيها مخيّراً في أن يدخل نفسه تحتها أو لا؛ إذ يكون بيد الإنسان الدخول في هذا الموضوع أو ذاك، فإذا اختار الإنسان الموضوع يلحقه حكم الموضوع فوراً؛ إذ الحكم يلحق الموضوع دائماً؛ لأنّه كالمعلول للموضوع، فمتى ما ترتب الموضوع يجب

ترتب الحكم فوراً؛ إذ يستحيل أن ينفك المعلول عن علته. نعم، يختلف الحكم باختلاف الموضوع، فلكل موضوع حكم، فإذا اختار الإنسان الموضوع المعين يترتب عليه حكمه الخاص، ولو بدله يتبدل حكمه أيضاً.

مثلاً: الإنسان في أصل الزواج مخيَّر، فهو حر أن يبقى أعزب أو يتزوج، فللعزوبة حكم وللزواج حكم آخر. فإذا اختار الإنسان الزواج فوراً تترتب عليه أحكامه من وجوب النفقة وغيره، وتترتب عليه كل حقوق الزوجية التي يجب أن يضمنها للزوجة، كما تترتب له أيضاً حقوق الزوجية التي يجب على الزوجة أن تؤديها له، وهكذا في باقي أعمال الإنسان حتى في العبادات؛ إذ بإمكانه أن يسافر في شهر رمضان مختاراً، وبإمكانه أن يبقى في بلده، ولكن إذا بقي في بلده فيجب عليه الصوم، وإذا سافر فيجب عليه الإفطار، وهكذا الصلاة وغيرها.

٢ ـ الموضوعات الطولية «العمودية»: هناك موضوعات أوّليّة لها أحكام أوّلية، وتترتب على الإنسان في حالة الاختيار، وموضوعات أخرى ثانوية ولها أحكام ثانوية تترتب عليه في حالة الاضطرار، وتتسم بأن يكون الإنسان فيها غير مخيَّر في انتخاب الموضوع الذي يريده ليتغير بذلك حكمه كذلك، كالموضوعات الأوليّة الموضوعات الثانوية، فإنّ الأصل الشرعي في الموضوعات هي الموضوعات الأوّليّة التي لها أحكام أوّلية كذلك، فإنّ هذه مرتّبة على كل مكلف توفرت فيه الشرائط العامة للتكليف في حالة كونه مختاراً، مثل: حرمة الميتة، فإنّ الميتة حرام على الإنسان في حالة الاختيار، ولا يحقّ للإنسان أن يخرج نفسه من حالة الاختيار هذه في الاجتناب عن أكل الميتة ويوقع نفسه في حالة الاضطرار للأكل الذي هو موضوع ثانوي للإنسان، فكما لو ذهب بعيداً عن البلد وتورط في الصحراء القاحلة التي لا ماء فيها

ولا طعام باختياره واضطر هناك من أجل حفظ حياتـه إلى أكل الميتة، فإنّ في حالة الاضطرار هذه يجوز لـه أكل الميتة شرعاً للاضطرار، ولكنـه يستحقّ العقوبة أيضاً على إيقاع نفسه بالاضطرار؛ إذ في الأصل لم يكن لـه الحقّ في أن يدخل نفسه في الموضوع الاضطراري. نعم، لو وقع في الموضوع الاضطراري بلا اختيار منه لا يستحقّ العقاب.

جذور الحقوق الإنسانيّة

لقد حدّد الفقهاء الأسس التي يقوم عليها نظام الحقوق الإنسانية في الإسلام في أربعة أسس هي:

١. **الكتاب**: فإنّ حقّ التشريع والتقنين في الإسلام راجع إلى الله سبحانه وتعالى، ولا يحقّ لأحد غيره أن يشرع أصول الأحكام

﴿إِنِ الْحُكْمُ إِلاَّ لِلّهِ﴾[1].

و: ﴿وَمَا يَنطِقُ عَنِ الْهَوَى * إِنْ هُوَ إِلاَّ وَحْيٌ يُوحَى﴾[2].

نعم يعتمد شرح الأحكام وتوضيحها وبيان حدودها للمسلمين على الرسول الأعظم صلى الله عليه وآله والأئمة الطاهرين عليهم السلام. والشريعة الإسلامية لم تبق حقاً من الحقوق اللازمة للإنسان أو حكماً من الأحكام إلاّ وقننته وشرحته للناس بالأدلة الخاصة، كقوله تعالى:

﴿أَقِمِ الصَّلاَةَ﴾[3].

---

(١) الأنعام: الآية ٥٧.

(٢) النجم: الآية ٣ ـ ٤.

(٣) الإسراء: الآية ٧٨.

و: ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ﴾[١].

و: ﴿وَلَا تَقْرَبُوا الزِّنَى﴾[٢].

وقد سلكت الشريعة الإسلامية في التقنين القرآني طريقتين:

الأوّل: طريق النصّ الخاص الصريح كقوله تعالى:

﴿أَقِمِ الصَّلَاةَ﴾.

و: ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ﴾.

و: ﴿وَلَا تَقْرَبُوا الزِّنَى﴾.

﴿وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا﴾[٣].

﴿وَكَتَبْنَا عَلَيْهِمْ فِيهَا أَنَّ النَّفْسَ بِالنَّفْسِ وَالْعَيْنَ بِالْعَيْنِ وَالْأَنْفَ بِالْأَنْفِ وَالْأُذُنَ بِالْأُذُنِ وَالسِّنَّ بِالسِّنِّ وَالْجُرُوحَ قِصَاصٌ﴾[٤].

الثاني: العمومات والإطلاقات الكلية التي يرجع إليها عند فقدان النص الخاص الصريح، سواء اتخذت شكل القواعد الكلية الواردة في القرآن أو السنة مثل: عموم قوله تعالى:

﴿وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ﴾[٥]

و: ﴿أَوْفُوا بِالْعُقُودِ﴾[٦].

وقاعدة اليد «على اليد ما أخذت حتى تؤدي»[٧] و«إقرار العقلاء على

---

(١) البقرة: الآية ١٨٣.

(٢) الإسراء: الآية ٣٢.

(٣) المائدة: الآية ٣٨.

(٤) المائدة: الآية ٤٥.

(٥) البقرة: الآية ٢٧٥.

(٦) المائدة: الآية ١.

(٧) عوالي اللآلي: ج١ / ص٣٨٩ / ح٢٢.

أنفسهم جائز»[١] و«الناس مسلطون على أموالهم»[٢] وغيرها.

أو بشكل الأصول العلمية الكلية السارية في أكثر موارد الفقه، كالاستصحاب والبراءة والاحتياط والتخيير حسب شرائطها ومواردها الخاصة التي ذكرها الفقهاء في الكتب الفقهية والأصولية.

٢. السنة الشريفة: والتي تشمل قول الرسول الأعظمﷺ وفعله وتقريره، وتتوسع دائرة السنة لتشمل أقوال الأئمة الطاهرينعليهم السلام والصديقة الطاهرة فاطمة الزهراءعليها السلام وأفعالها وتقريراتهم بعد الرسول الأعظمﷺ. فما قال الرسولﷺ والأئمةعليهم السلام وقرروه من حقوق وأحكام يعتبر لازماً في الإسلام. ولكن العامّة يحصرون السنة بالرسول الأعظمﷺ وفعله وتقريره، ولكنهم يوسعون الدائرة إلى غير أهل البيتعليهم السلام إلى أصحاب الرسولﷺ باعتبار أنّهم يروون عن النبيﷺ.

٣. الإجماع: إذ لو أجمع العلماء في الأمة على حقّ أو حكم يعتبر ثابتاً في الإسلام، ولكن الفرق أنّ الشيعة يعتبرون الإجماع حجة ملزمة فيما لو دخل فيه قول المعصومعليه السلام على القول المشهور عندهم[٣]، وأمّا العامّة فدليلهم قاعدة اللطف أو ما يروونه عن النبيﷺ «أمتي لا تجتمع على ضلالة»[٤].

٤. العقل: ونعتبره حجّة مقننة فيما إذا كان حكمه واقعاً في سلسلة العلل، وإدراك الحسن والقبح والمصالح والمفاسد في متعلّقات الأحكام، كما آمنت به العدليّة من الشيعة والمعتزلة.

---

(١) وسائل الشيعة: ج٢٣ / ص١٨٤ / ٢٩٣٤٢، باب ٣ من أبواب كتاب الإقرار.

(٢) عوالي اللآلئ: ج١ / ص٤٥٧ / ح١٩٨.

(٣) انظر معالم الدين وملاذ المجتهدين: ص٣٣١.

(٤) سنن ابن ماجة: ج٢ / ص١٣٠٣ / ح٣٩٥٠.

وأمّا إذا كان واقعاً في سلسلة المعاليل للأحكام الشرعيّة فليس بحجّة شرعاً.

نعم، العامّة يقبلون حجيّة العقل مطلقاً حتى لو كان من باب الاستحسانات العقليّة والأقيسة المسمّاة في المنطق بالتمثيل أو المصالح المرسلة وغيرها.

فمصادر تقنين الحقوق في الإسلام هي هذه الأربعة، ومن دونها لا يعتبر ملزماً في الإسلام.

المذهب الثاني: أوربّا الغربية وأميركا، فهي تقوم في بعض أسسها الحقوقيّة على المبادئ المسيحيّة والمفاهيم الأخلاقيّة والتأريخية والقواعد الموروثة والاحتياجات الاجتماعيّة، وهذه التي اصطلحوا عليها اسم «القانون العرفي».

والفرق بين أوربّا الغربيّة وبريطانيا وأميركا في ذلك هو أنّ أوربّا تعتمد في التقنين على القانون، بينما في أميركا وبريطانيا على القضاء وعرف المحاكم، أي القواعد التي حكم بها القضاة في المحاكم. وأمّا في أميركا وبريطانيا يجب مراجعة المحاكم وكيفية عمل القضاة دون القوانين على تفصيل مذكور في محلّه.

المذهب الثالث: وهناك الحقوق عند المدارس الشيوعيّة كالاتحاد السوفيتي وأوربّا الشرقيّة قبل البروسترويكا، ومنشأها لا القانون ولا العرف، بل الأفكار والنظريات التي طرحها ماركس وانجلز في كتاب البيان الشيوعي ورأس المال وغيرها، وتعتمد أسسها على اللاءات الخمس «لا دين، لا أخلاق، لا عائلة، لا حريّة، لا ملكيّة فرديّة» فيكون نظام الحقوق قائماً على ديكتاتوريّة العمال والفلاحين المطلقة. وهناك مدارس أخرى ليست مستقلة في

أصول الحقوق ولا تتمتّع بنظريّة خاصّة بها، بل جمعت بين هذه المدارس الثلاثة وأخذت عنها قواعدها كالهند والصين واليابان وغيرها، فإنّ المباني الحقوقيّة فيها كانت تعتمد في القديم على الديانات القديمة كالبوذيّة وبعض المفاهيم الأخلاقيّة الخاصّة بها، ولكن بعد وصول الإسلام إلى بعضها وخضوعها لحكومته اتّخذت الكثير من قوانين الإسلام، من بعد ذلك أثر الاختلاط المباشر وخضوعها للسيطرة الاستعماريّة الغربيّة عليها حتّى أصبح لقوانين الغرب أثر كبير في تنظيم قوانين الحقوق.

حقوق الإنسان في الفكر الوضعي

يسعى الفكر السياسي الحديث إلى تنظير قواعد ومفاهيم مجرّدة لحقوق الإنسان يرتكز إليها في الحدّ من سلطات الدولة وإقرار حقوق الأفراد، مستنداً في هذا المجال إلى ما يسمّى بالحقوق الطبيعية للأفراد؛ وذلك لأنّ الأفراد قبل الدولة وجوداً وحقوقاً، وحقوقهم محفوظة قبل وجود الدولة، فهم الأصل الذي يرجع إليه في الحقوق، وإنّما ولدت الدولة من أجل حماية حقوق الأفراد وصيانتها من العدوان، ولولا ذلك لما كانت هناك حاجة ماسة إلى تأسيس الدول.

ولقد أدّت فكرة القانون الطبيعي إلى بناء منطوق نظري لتحديد أصول فطرية لبعض المراكز القانونية، مثل: نظرية العقد الاجتماعي وغيرها من النظريات التي اتجهت لتقرير حقوق أصلية للأفراد سابقة على قيام السلطة الحاكمة، وهي نظريات انتهت إلى فكرة حقوق الإنسان أخيراً ووظيفة الحكومات والدول في رعاية هذه الحقوق وضمانها.

يتَضح من ذلك أنَ حقوق الإنسان في الفكر الوضعي ترتكز على الحقوق الطبيعية أولاً وبالذات وإن كانت تخضع أحياناً للتوسعة والتضييق التي يجريها القانون الموضوع، ولا يختلف في ذلك منظرو الاشتراكية عن مفكري الغرب سوى أنَ الاشتراكيين لا يربطون الحقوق الإنسانية بالحرية الفردية، وإنَما يكتفون بمنح الإنسان حقوقه الطبيعية سوى الحرية الفردية، إمّا لعدم اعتقادهم بأنَها تدخل ضمن الحقوق الطبيعية للإنسان، أو لأنَهم يتنازلون عنها مقابل حرية الدولة والحزب الحاكم؛ ولذلك يصبح الحاكم عندهم إمبراطوراً مطلق العنان، والشعب مجموعة من العبيد والخدم لا أكثر.

بينما يرى الفكر الرأسمالي أنَ هناك تلازماً حتمياً بين فكرة الحقوق الطبيعة والحرية الفردية، ويرى أنَ من أهمَ الحقوق الطبيعية للإنسان هي الحرية الفردية؛ ولذلك يقدم حرية الإنسان الفردية على كثير من الحقوق الأخرى، حتى أنَه حدد بعض سلطات الدولة القانونية رعاية لحريات المواطنين كأفراد، وشرع قاعدة حماية الحرية الفردية.

ولذلك فالحقوق الطبيعية تعبر عن أهميّة قصوى للإنسان، ومرحلة حاسمة من تطور الفردية التي كان يجهلها أو يتجاهلها القدماء من الإغريق وغيرهم، وربطها ربطاً وثيقاً بالاجتماع والسياسة، وعلى الخصوص بكيفية الحد من سوء استخدام السلطات السياسية وقدرة الحكم.

وهذا يعني أنَ هناك ترابطاً منطقياً واضحاً بين فكرة الحقوق الطبيعية وفكرة الحرية الفردية التي جعلها الفكر الغربي الرأسمالي الحديث إحدى دعامات الحكم الديمقراطي. فالمجتمع ينشأ لضمان حاجات الأفراد، والدولة تقوم أساساً لصيانة وحماية الحقوق الفردية للمواطنين.

ومن هذا المنطلق نجد أنَ هناك أسساً عامّة لتحديد الحقوق بناءً على

مفهوم الحقوق الطبيعية، منها:

أولاً: أنّ الحقوق الطبيعية للأفراد سابقة للوجود السياسي؛ ولذلك تقع على الدولة مسؤولية احترام الحقوق والحريات الفردية والامتناع عن المساس بها.

ثانياً: أنّ علاج التناقض القائم بين السلطة والحرية يحسم لصالح الحرية الفردية؛ وذلك لأنّ غاية الدولة حماية الحرية والمحافظة عليها.

ثالثاً: أنّ جعل الحرية كقاعدة للوجود السياسي يتضمن تقييد سلطة الدولة ومنعها من التعسف بتقييد حرية الأفراد.

ومن هنا دافع بعض مؤيدي المذهب الفردي الحر عن فكرة تحديد سلطة الدولة مقابل حرية المواطنين اعتماداً على نظرية دارون في البقاء، وكان من رأيهم: أنّ المذهب الفردي الحر يتفق والنظرية الحيوية في التطور، أو مبدأ البقاء للأصلح الذي أثبته دارون؛ وذلك لأنّ الوجود الطبيعي: ما هو إلاّ عملية من عمليات الصراع على البقاء للأصلح، والنتيجة الطبيعية لمثل هذه العملية هي التقدم، ولما كان تدخل الدولة سوف يعرقل هذا التقدم لذا يجب على الأفراد أن يقرروا مصيرهم دون مساعدة من الحكومة أو سيطرتها.

كما نتج عن تقرير الحرية الفردية في الفكر الغربي قيام المدرسة الاقتصادية الطبيعية التي مثلت النواة لقيام النظام الاقتصادي الرأسمالي القائم على المبادرة الفردية والحرية الاقتصادية، وعدم تدخل الدولة في النشاط الاقتصادي للأفراد، والاعتماد على اليد الخفية لتحقيق التوازن والاستقرار الداخلي.

ويلاحظ أيضاً: ارتباط فكرة حقوق الإنسان الطبيعية بالعلمانية السياسية التي سادت الفكر الأوربي منذ مطلع القرن السابع عشر.

فعندما أصبحت الطبيعة هي المرجع الأساسي لقياس الحقوق والواجبات في المجتمع لم يعد للدين والأخلاق مجال يذكر في تفسير الظواهر المتعلقة بالتنظيم الاجتماعي والسياسي؛ ولهذا عمد مفكرو الرأسمالية إلى استبعاد فكرة وجود قوانين إلهية تحدد حقوق الإنسان، وعملوا على أن يستبدلوا بالقانون الإلهي القانون الطبيعي المستند إلى العقل، مع أنَّ فكرة القوانين الطبيعية عند نشأتها لدى الأوائل في العصر الروماني القديم تعود إلى وجود ذات عليا تضع هذه القواعد القانونية، وكانوا يعتقدون أنَّ قانون الله أو القانون الطبيعي يجب أن يشمل الدولة وقوانيها، وهذا القانون الإلهي هو الأسمى، وله السيادة على كل ما عداه من التصرفات البشرية والمنظمات الدنيوية.

لكن عقب الانفصال الذي ظهر منذ القرن السابع عشر بين الدين والدولة إثر ردة الفعل العنيفة التي أصابت الكنيسة إثر ممارساتها التعسفية الغاشمة جرى إغفال ذكر المصدر الإلهي لهذه القوانين، والرجوع بها إلى الطبيعة.

كما برزت فكرة حقوق الفرد مقابل الدولة والتي أصبحت تعرف فيما بعد بحقوق الإنسان أثناء الثورة الأميركية وإعلان استقلالها في ٤ تموز من عام(١٧٧٦م)، وتأثراً بالتجربة الأميركية انتشرت إعلانات الحقوق في الثورة الفرنسية عام(١٧٨٩م).

واكتسبت الفكرة بعداً دولياً بعد الحرب العالمية الثانية في هيئة الأمم المتحدة عندما شكل الإعلان العالمي لحقوق الإنسان الذي أقرَّ في (١٠ كانون الأول ١٩٤٨م) كمحاولة خجولة لتجاوز الأُطر القومية والنزعات العرقية، ووضع مبادئ عامّة وصريحة لحقوق الإنسان في كل الدول والأنظمة بعد أن

كانت الدول الأوربية تكتفي بالتلميح أو الإشارة إليها، وهكذا توالت المواثيق المؤكدة على ضرورة حفظ حقوق الإنسان وحماية حريته من الطغيان والاستبداد والتي أصبحت غاية الوجود السياسي.

ونتيجة لاستناد فكرة حقوق الإنسان في الفكر الغربي على قاعدة الحقّ الطبيعي وعلى العلمانية صارت المواثيق والدساتير الوطنية تجعل الإنسان مصدراً للحقوق في المجتمع كامتداد لفكرة الحقوق الطبيعية والقانون الطبيعي الوضعي الذي جعل الإنسان غاية في حد ذاته.

وترتب على ذلك ظهور عدد من النظريات السياسية الدستورية لحماية الحقوق الشخصية الفردية، مثل: نظرية الفصل بين السلطات التي هدفت إلى الحد من تركز السلطة في يد الحاكم، وتوزيع القدرة السلطوية بين سلطات ثلاث بلا أن تتدخل إحداها في شؤون الأخرى؛ ولذلك أصبح الحاكم المتعسف في معرض الوقوف والمحاكمة أمام السلطة القضائية الحرة، أو شبه الحرة؛ ليجيب عن مواقفه وممارسته المرفوضة، وبعدها ولدت النظرية الديمقراطية التي جعلت الفرد محور اهتمامها، وركزت على حماية حقوقه الشخصية، مما جعل حقوق الإنسان المنصوص عليها في هذه الدساتير والمواثيق تبنى على متغيرات مرتبطة بهياكل ثقافية واجتماعية وسياسية معينة، وتهدف إلى تعزيز الفكرة الغربية عن الحياة بإرجاع قواعد الفكر إلى الطبيعة، وذلك بعد فصل الدين عن واقع الحياة في المجتمعات الغربية.

الأمر الذي أدّى فيما بعد إلى تهافت النظرية الغربية وإخفاقها؛ ولذلك لأنّ الدين يكفل للإنسان بُعديه الفردي والاجتماعي اللذين يقوم عليهما نظام الحياة الإنسانية والسياسية؛ إذ المواطن لا يعيش وحده، بل مع أسرته وبيئته ومجتمعه، وهذا يفرض عليه أن يلتزم بواجبات وحقوق تجاه الآخرين، كما

يتمتع هو بحقوق يضمنها الآخرون له؛ ولذلك نجد أنَ جعل الحقوق الإنسانية تستند إلى الطبيعة والعقل، وهذا قد يؤدي إلى:

١ ـ انتفاء الحقوق الإنسانية أصلاً لو قامت نظريات أخرى لنفي وجود الحقوق الطبيعية الثانية للأفراد. كما نادت بإرساء قاعدة البقاء للأصلح النظرية الداروينية، والمدارس التي تركز على السلوك الفطري للإنسان والتي تدعي أنَ بعض البشر عدوانيون بطبعهم، أو نظرية القوة التي تؤمن بتفوق القدرة المادية والجسدية في الدول والأفراد في كسب الحق، وبذلك لا توجد مساواة طبيعية تعطي كل إنسان نفس الحق.

ومن هنا يتضح أنَ ربط حقوق الإنسان بالحقوق الطبيعية فقط وبمعزل عن الدين والأخلاق قد يترتب عليه فقدان الحقوق الإنسانية ابتداءً عند المخالفة في ذلك. هذه السمة التي نجدها تصبغ الحياة الغربية بالعدوان، رتتجاوز حقوق الضعفاء؛ لأنهم ضعفاء أو عاجزون.

٢ ـ لا يمكن إثبات وجود حقوق طبيعية أصلية أولية بمعزل عن الوجود الاجتماعي في إطار الجماعة السياسية؛ وذلك لأنَ الإنسان اجتماعي بالطبع، وتحيط به العديد من الظروف والمؤثرات التي تصوغ مفاهيمه وشخصيته؛ ولذلك نادى بعضهم بوجود حقوق طبيعية أوليّة للإنسان، مع الاعتقاد بعدم وجود تشريعات أوليّة تنظم هذه الحقوق، حيث يرى أنَ التشريع وليد التطور الاجتماعي المعبر عن رأي الجماعة فقط، وبدونه لم يكن لنظام أو قانون يوازن بين الحقوق. ويرى كذلك أنَ القانون يرتبط بخصائص حضارية محددة، ويتطور بحسب حالة المجتمع من بدائية أو تقليدية أو غيرها، هذا مضافاً إلى أنَ القول بوجود حقوق طبيعية أوليّة يستلزم وجود تشريع أزلي أيضاً ينظم هذه الحقوق، وهذا ما يرفضه الفكر الغربي حتماً.

٣ ـ أضف إلى ذلك أننا نجد أنّ الدساتير والقوانين الوضعية لم تتناول تحديد الحقوق بشكل قانوني واضح وثابت، وإنّما عمدت إلى تقرير الحرية والمساواة بأسلوب عاطفي أدبي لكي يزيد من مرونة السلطة الحاكمة في إقرار بعض الحقوق أن عدم إقرارها في المجتمع. فتقر بعضها أو تلغي البعض، أو توسعها أو تضيقها، وهذا ما يؤكد أنّ الحقوق ليست دائماً طبيعية.

وليس أدلّ على ذلك من سياسة التفرقة العنصرية ضد الملونين والتي كانت تمارسها بعض الدول الديمقراطية التي تدعي دفاعها عن حقوق الإنسان، أو السياسة الاستعمارية البشعة التي تمارسها العديد من الدول الكبرى في العالم والتي تعد نكراناً واضحاً لحقوق الإنسان الطبيعية، علاوة على أنّ المواثيق الدولية الخاصة بحقوق الإنسان كالإعلان العالمي لحقوق الإنسان الصادر عن الأمم المتحدة عام(١٩٤٨م) والعهد الدولي بشأن الحقوق المدنية والسياسية الصادرة عن الأمم المتحدة عام(١٩٦٦م) لم تنصّ صراحة على الوسائل الكفيلة بضمان حقوق الإنسان، واكتفت بالنصّ على ضرورة صيانتها فقط.

وهذا يعطي للدول صلاحيات واسعة للتصرف فيها وتحديدها؛ ولذلك تخبطت الدول في كيفية تحديد السلطة وطغيانها، وصيانة حقوق المواطنين من عدوان القدرة التي تمارسها الحكومات ضد الإنسان وحقوقه وحرياته.

بل إنّ الإعلان العالمي والعهد الدولي لحقوق الإنسان يقرّ بحق الإنسان في شخصه وبدنه وحرية تفكيره، وعدم اعتقاله اعتقالاً تعسفياً، وعدم تعذيبه أو حبسه بدون نصّ قانوني مشروع، إلاّ أنّ الإعلان الدولي لم يحدد الوسائل الدولية لضمان تمتع الإنسان بحقوقه وحرياته المقررة فيه.

وهذا ما يجعل حقوق الإنسان خاضعة لاعتبارات ذاتية ترتبط بمصلحة

الدولة أو مصلحة الحاكم دون النظر إلى الاعتبارات الموضوعية المتعلقة بإقرار الحقوق الطبيعية والواجبات التي آمن بها الغرب.

٤ - أضف إلى ذلك أنّ الحماية التي كفلتها الدساتير الغربية وغيرها من دساتير الدول النامية المقلدة لها قد قيدت بالنصوص القانونية الوضعية التي تنصّ عادة على عدم جواز الاعتقال أو الحبس أو التجسس إلاّ بحكم القانون، ولما كان القانون أصلاً من وضع الحاكم فقد نجم عن ذلك في كثير من الأحيان فقدان الحقوق الإنسانية وانتهاك كرامة الأفراد باسم القانون.

وتقنين تلك الانتهاكات بوضعه في نصوص تشريعية مثل «قانون الطوارئ» و«الأحكام العرفية» و «المحاكم الاستثنائية» وغيرها من الاستثناءات التي تصير في نهاية الأمر هي الأصل في تقرير الحقوق الإنسانية؛ ولذلك نجد أنّ بعض الدول الديكتاتورية في العالم الثالث تحكم عشرين أو ثلاثين سنة بقانون مؤقت، فتخضع كل قرارات الدولة وسياساتها إلى الأحكام العرفية المتعسفة بحجج وأعذار لا طائل تحتها سوى تبرير الحكومات لكل أعمالها المستبدة، ومصادرة حريات الشعب وحقوقه، وبذلك تصبح الدساتير ألعوبة بيد الحاكم، وحكراً على فئة محددة من القابضين على السلطات؛ ليتحول الشعب وحقوقه إلى وسيلة لا أكثر تحقق طموحات السلطة.

منطلقات حقوق الإنسان

ينطلق الإسلام باعتقاد راق في نظرته إلى الإنسانية، حيث جعل الله الإنسان خليفة في الأرض لعمارتها وإقامة أحكام شريعته فيها:

﴿وَهُوَ الَّذِي جَعَلَكُمْ خَلائِفَ الأَرْضِ﴾[1].

---

(١) الأنعام: الآية ١٦٥.

﴿وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الأَرْضِ خَلِيفَةً﴾[(١)].

ويرى الإسلام لذلك أنَّ الإنسان موضع التكريم من الله عز وجلَّ الذي حباه بذلك التكريم، ومنحه إياه فضلاً منه تعالى، ويتساوى بهذا التكريم جميع البشر بصفتهم الإنسانية مهما اختلفت ألوانهم ومواطنهم وأنسابهم، كما يتساوى في ذلك الرجال والنساء:

﴿وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وَحَمَلْنَاهُمْ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ وَرَزَقْنَاهُمْ مِنَ الطَّيِّبَاتِ وَفَضَّلْنَاهُمْ عَلَى كَثِيرٍ مِمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلاً﴾[(٢)].

بين التكريم والتفضيل

فإنَّ الآية الماضية تكفلت موضوعين مهمين للإنسان تترتب عليه حقوقه، هما:

١. التكريم

٢. التفضيل

والتكريم مفهوم يغاير التفضيل؛ إذ إنَّ التكريم معنى نفسي يعني أنَّ الله تعالى جعل الإنسان شريفاً ذا كرامة في نفسه وشخصه، وهذه الكرامة يستحقَّها الإنسان بالذات بما هو إنسان بغضِّ النظر عن اتجاهاته والتزاماته الخارجيَّة، فالإنسان بما هو إنسان بلا أن نلاحظ فيه كونه مؤمناً أو كافراً فاسقاً أو عادلاً له حقوق ومزايا تشبع حاجاته الطبيعية الروحية والجسدية يجب أن تضمن له، كحاجته إلى الطعام والشراب والزواج والحرية وغيرها، هذه التي أطلق عليها اليوم اسم الحقوق الطبيعية للإنسان والتي أشار إليها القرآن

---

(١) البقرة: الآية ٣٠.

(٢) الإسراء: الآية ٧٠.

الكريم في خطاباته العامّة للإنسانية ككل بقوله: ﴿لَكُم﴾:

﴿هُوَ الَّذِي خَلَقَ لَكُمْ ما فِي الأَرْضِ جَمِيعاً﴾(١).

﴿وَلَقَدْ مَكَّنَّاكُمْ فِي الأَرْضِ وَجَعَلْنا لَكُمْ فِيها مَعايِشَ﴾(٢).

وغيرها من الآيات، فإنّ أكثر مخلوقات الكون ومكنوناته تكفّلها الله للإنسان عندما سخّرها لتلبية حاجاته الأساسية من الجوع والعطش والملبس وغيرها.

ومن هنا قال أمير المؤمنين عليه السلام: «كلّكم عيال الله، والله سبحانه كافل لعياله»(٣). وفي كلمة عيال أدّق تعبير من موضوع الكفالة للحقوق الأساسية للإنسان، هذا ما يستحقّه الإنسان بما هو إنسان صاحب كرامة وعظمة خاصّة به والتي سمّاها القرآن الكريم بقوله: ﴿كَرَّمنَا﴾.

وأمّا التفضيل فهو معنى إضافي أو نسبي يختلف زيادة ونقصاً بحسب الاتجاهات والالتزامات الإنسانية، فإنّ الإنسان امتاز بزيادة العطاء على باقي الكائنات مع اشتراكها معه في أصل العطاء.

فأصل العطاء الإلهي لكل المخلوقات مكفول للجميع، فكما يجد الإنسان طعامه وشرابه وغيرها من الحاجات الضرورية أمامه منذ الولادة كذلك باقي الحيوانات والنباتات، ولكن يختصّ الإنسان عنها بالتفضيل؛ إذ أنّ الإنسان يتفنن في مأكله ومشربه وملبسه ومسكنه ومنكحه، ويؤطّر حياته في مجموعة من النظم والتدابير العقلائية لكي يضمن الحصول على جميع حقوقه بعكس باقي الكائنات فإنّها تخضع غالباً إلى قواعد بسيطة وساذجة من

---

(١) سورة البقرة: الآية ٢٩.

(٢) سورة الأعراف: الآية ١٠.

(٣) غرر الحكم ودرر الكلم: ج٢ / ص١١٥ / ح٣٤.

التصرفات والقوانين الطبيعية المقهورة عليها، بلا أن ترقى في يوم من الأيام إلى مرحلة أعلى أو مكانة أسمى بعكس الإنسان.

ومن هنا أصبحت للإنسان حقوق أخرى أوسع من الحقوق الطبيعية التي يحصّلها بما هو إنسان له حاجات وضرورات طبيعية، وتلك هي الحقوق الموضوعة التي يضعها الإنسان نفسه حسب أحكامه العقلية فقط كما في الفكر الغربي. ويضعها الشارع المقدّس مؤيداً لحكم العقل ومسنوداً به أيضاً كما يراه الإسلام، وهذه الحقوق تكون قابلة للزيادة والنقيصة حسب اتجاهات الإنسان وأعماله ومبادئه التي يلتزمها في الحياة.

فمثلاً: الإسلام يقرّ للإنسان الملتزِم بالإسلام بمجرد أن يقرّ بالشهادتين حقوقاً مهمة، مثل: حقن دمه وصيانة ماله وعرضه وحفظ كرامته «كل المسلم على المسلم حرام دمه وماله وعرضه»[1]. لخصيصة يتميز بها المسلم عن الكافر.

وهذا الحقّ يكبر إذا قطع الإنسان مرحلة الإسلام ليدخل في الإيمان، ويلتزم عملياً بكل مبادئ الإسلام وقوانينه، فعند ذلك تتجاوز دائرة حقوقه حفظ دمه وعرضه وماله لتشمل حتى الأمور الصغيرة التي يحتاجها الإنسان في حياته الاجتماعية وعلاقاته الإنسانية، كحقه في السمعة الطيبة وصيانة روحه ونفسه من الألم وغير ذلك.

فعن الإمام الباقر عليه السلام: «من حقّ المؤمن على أخيه المؤمن أن يشبع جوعته، ويواري عورته، ويفرّج عنه كربته، ويقضي دينه، فإذا مات خلفه في أهله وولده»[2].

---

(١) تنبيه الخواطر ونزهة النواظر: ج١ / ص١١٥.

(٢) أصول الكافي: ج٢ / ص١٦٩ / ح١.

وعن المعلّى بن خنيس قال: سألت أبا عبد الله ﷺ عن حقّ المؤمن فقال: «سبعون حقاً لا أخبرك إلاّ بسبعة: فإنّي عليك مشفق أخشى ألاّ تحتمل، فقلت: بلى إن شاء الله: فقال: لا تشبع ويجوع، ولا تكتسي ويعرى، وتكون دليله..»[1].

ومن هنا أصبحت الحقوق الإنسانية في الإسلام غير محصورة بالحقوق الطبيعية المحكومة بالعقل فقط كما آمنت به النظرية الغربية، وإنّما حددت الحقوق جميعها الطبيعية والعقلية معاً بمبدأ الشرع الذي هو بحد ذاته أوسع من العقل المحدود، وأدقّ في فهمه وأحكامه منه؛ لأنّه منبعث عن العالي المطلق المحيط بكلّ شيء.

ولذلك نجد أنّ هناك أموراً قد تقتضيها طبيعة الإنسان وحاجاته الغريزية المادية، وقد لا يعارضها العقل في بعض الأحيان، ولكن يأتي الشرع ليمنع منها أو يحدد من سعتها وتطرفها، كما قد نجد العكس أنّ بعض الأمور التي لا يقبلها العقل الظاهر ولكن الشرع يجيزها لأنّ الإنسان غالباً مدفوع في أعماله وتصرفاته بدافعين:

١. جلب اللذة

٢. دفع الألم

فإذا وجد ما يجلب له اللذة قد يندفع إليه بلا أن يلحظ كل جوانب المصالح والمفاسد فيه عادة، كما أنه إذا أحسّ بشيء يدفع عنه الألم قد يقدم عليه بلا ملاحظة المصالح والمفاسد أيضاً، ولكن الشرع لا تحدده اللذة والألم المادية أو المحدودة فقط، بل يرى مصالح أخرى أوسع وأكبر مما يراه عقل الإنسان وطبيعته المحدودة، كما ينظر إلى دفع الألم بمنظار أدقّ مما ينظر إليه

---

(١) أصول الكافي: ج٢ / ص١٧٤ / ح١٤.

الإنسان، وهكذا.

ومن هنا نجد أنَّ الشارع المقدس يمنع من الحرية اللامحدودة واللامسؤولة للإنسان التي يستفيد منها لتلبية حاجاته، وإنّما يجعل لها ضوابط وموازين تهذبها وتمنحها المبدئية والأخلاق، مع أنّ طبيعة الإنسان الغريزية تقتضي أن يكون كل فرد حراً طليقاً بلا حدود. فمثلاً: طبيعة الإنسان وميله الفطري نحو اللذة قد يدفعه لأن يرتكب بعض المحرمات ولكنَّ الشارع يحول دون ذلك، ونفس القضية نجدها في بعض الأحكام العقلية التي يقبلها العقلاء كموازين في الحياة الاجتماعية لا يقبلها الشرع كميزان ويمنع منها، كحجية القياس التي قد يقبلها العقلاء أحياناً، ولكن الشرع لا يقبلها كحجة شرعية يترتب عليها الأثر، وهكذا في جانب المعاملات فإنَّ الربا قد يقبله العقلاء كمعاملة يستدر منها الربح، ولكن الشارع يحرم ذلك أشدّ التحريم.

وفي نفس الوقت نلاحظ أنَّ المعاملات العرفية التي يمارسها الناس في البيع والشراء والإجارة فإنَّ الشرع يعتبرها معاملة لازمة شرعاً، ولكن العقلاء لا يرون اللزوم إلاّ إذا أمضتها محكمة الإسناد الرسمي، ومن هنا قالوا: إنّ النسبة المنطقية بين العقود العقلائية والشرعية هي نسبة العموم من وجه.

وهكذا في تصرفات الإنسان الناشئة من دافع الحريات الذاتية وكسب اللذة أو دفع الألم، هذه كلّها يحدّدها الشارع المقدس ويؤطّرها في دوائر التهذيب والفضائل والأخلاق الصالحة للفرد بشكل خاص والمجتمع بصورة عامة، كل ذلك من زاوية التكريم؛ إذ إنّ الشارع يمنع كل ما يتنافى مع التكريم الإلهي للإنسان أو لا يليق بشخصيته ومكانته من القبائح والرذائل ولو لم تكن محرمة في نفس الوقت الذي يمنحه كل ما يرقى بشخصه وشخصيته إلى الكمال الروحي والإنساني الرفيع.

حقوق الفرد وحقوق المجتمع

وبذلك نرى أنّ الإسلام يقرّ الحقوق الإنسانية بشرطين:

الأول: الحقوق البشرية الطبيعية التي يحتاجها كل إنسان، ولكن ليست مؤطَرة في إطار العقل وحده، بل العقل والشرع معاً.

الثاني: تحديد هذه الحقوق الخاصة بكل إنسان بالحقوق الاجتماعية العامة الراجعة للآخرين في عهدة الفرد.

إذ كما للفرد حقوق طبيعية وموضوعة يضمنها المجتمع له فكذلك عليه واجبات وحقوق يجب أن يضمنها للمجتمع؛ لأنّ الفرد لا يعيش وحده، كما أنّ خيرات الدنيا ليست للفرد وحده وبذلك لا تكون الحرية الفردية التي هي أصل من أصول التشريع مطلقة في الإسلام، بل الحرية الفردية المنتظمة في إطار حريات الجماعة وحقوقها، ومن هنا دعا الإسلام الإنسان لمراعاة حقوق الناس، فشرع على لسان الإمام أمير المؤمنين عليه السلام هذه القواعد الحقوقية الخالدة: «فأحبب لغيرك ما تحبّ لنفسك، وأكره له ما تكره لها»[١] و«عامل سائر الناس بالإنصاف، وعامل المؤمنين بالإيثار»[٢].

وفي قاعدة أُخرى جعل ضمان الالتزام بحقوق الناس على الإنسان باباً مفتوحاً للالتزام بحقوق الله سبحانه وتعالى عليه، فقال الإمام أمير المؤمنين علي عليه السلام: «جعل الله سبحانه حقوق عباده مقدمة لحقوقه، فمن قام بحقوق عباد الله كان ذلك مؤدياً إلى القيام بحقوق الله»[٣].

---

(١) نهج البلاغة: ص٣٩٧، الكتاب ٣١.

(٢) غرر الحكم ودرر الكلم: ج٢ / ص٤٣ / ح٥٨.

(٣) غرر الحكم ودرر الكلم: ج١ / ص٣٣٤ / ح٦٤.

فالتكريم والتفضيل الإلهيان هما ميزان الحقوق الإنسانية الطبيعية والموضوعة، ومما يعتمدان على الارتباط العقيدي للإنسان، حيث إنّ منزلة التكريم تحددها خلافته للأرض وأشرفيته على باقي الكائنات، ومنزلة التفضيل تحددها تقوى الإنسان وقبوله هداية الرسل ومنهج الوحي ﴿إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِندَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ﴾(١).

والارتباط العقيدي يختاره الإنسان بإرادته ورغبته، وليس أمراً طبيعياً مفروضاً لازماً للإنسان لا يستطيع عنه انفكاكاً.

ومن هذا الاعتقاد يبرز الفرق واضحاً بين حقوق الإنسان في الشريعة الإسلامية وبين الفكر الغربي المنظّر لحقوق الإنسان الحديثة في أمرين:

١ ـ أنّ الإسلام يرى الإنسان مكرّماً لتكريم الله تعالى له، وأداء حقّ التكريم الإلهي للإنسان يزدان بعبودية الإنسان لربّه وانقياده لأوامره ونواهيه، بينما يرى الفكر الغربي ذلك حقاً طبيعياً ينبع من السيادة الغريزية المطلقة للإنسان التي لا تعلوها سيادة.

٢ ـ التكريم في الإسلام وإن كان ينطلق من الاعتراف بالإنسان وسيادته وأشرفيته على باقي المخلوقات، ولكنّه يبقى منحة ترتبط بالعبودية والطاعة والالتزام بالمبادئ والقيم الروحية الرفيعة. وهذا يعني أنّ هناك أحوالاً يرتكس فيها الإنسان ويتجرد فيها من ذلك التكريم بكفره وبعده عن المنهج الشرعي الحقّ الذي تزدان به إنسانيته، وفي هذه الموارد لا يسمى الإنسان إنساناً إلاّ بالمسامحة والمجاز ﴿إِنْ هُمْ إِلاَّ كَالأَنْعَامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ سَبِيلاً﴾(٢).

---

(١) الحجرات: الآية ١٣.

(٢) الفرقان: الآية ٤٤.

بينما لا يقرر الفكر الغربي ذلك، حيث يرى أنّ الإنسان ذو حقوق طبيعية ثابتة ينالها مهما كان مرتكباً للسوء، طافحاً بالإثم والرذيلة

هذا مضافاً إلى أنّ النظام الغربي يربط بين حقوق الإنسان وسيادة وحرية الإنسان الفردية دوماً، وينجم عن ذلك قيام النظام الديمقراطي المستند إلى فكرة العقد الاجتماعي المؤكدة على أسبقية الحقوق الفردية للوجود السياسي، والذي ينجم عنه أيضاً مبدأ الحرية الاقتصادية المطلقة، والذي يقوم عليه التنظيم الاقتصادي للمجتمع بغضّ النظر عن الجوانب الأخلاقية أو البدنية المتعلقة بذلك.

ومن هنا تنشأ الأنظمة الطبقية بغير حقّ ويأكل القوي الضعيف.

ولا يقتصر الاختلاف بين الشريعة الإسلامية والفكر الغربي فيما يتعلق بحقوق الإنسان على التصوّر والتنظير كل منهما، بل إنّ هناك تضاداً واختلافاً أيضاً في جوانب عديدة شاملة. فلقد أفرز التصوّر الغربي لحقوق الإنسان آثاراً ورؤى خطرة أدّت أو ستؤدي أخيراً بالحضارة الإنسانية بأجمعها إلى الدمار الحقيقي الشامل، فحين تكون الحقوق نابعة من الطبيعة فإنّ الحكم في فصل النزاع عند تضارب الحقوق الطبيعية للأفراد أو الأمم يكون حينئذ للقوة المادية والسيف والقدرة التي يختصّ بها الفرد أو الأمة، وما دامت الطبيعة هي أصل الحقوق الإنسانية يكون في غاية المشروعية هلاك الأفراد الذين خلقوا ضعفاء، أو لم يحوزوا على القوة أو القدرة المادية التي تمكّنهم من نيل حقوقهم الطبيعية؛ ولهذا فمن المشروع في المجتمعات الرأسمالية تركز الفقر والبؤس، وأحياناً التخلف لدى الأقلّيات، وتحكم الرأسماليين في السلطة السياسية واستغلال الطبقات الضعيفة في المجتمع.

ومصادرة الاستعمار والامبريالية العالمية لحقوق العالم أجمع في السياسة

والاقتصاد وكل الشؤون الإنسانية الأخرى لا لفضل صنعوه وإنّما لأنهم أقوياء لا غير، هذه النظرة العمياء التي أضفت الشرعية على إفناء شعوب كاملة بالحروب والأسلحة الفتاكة؛ لأنّ الشعب ذا السيادة والقوة المادية أقدر على نيل تلك الحقوق الطبيعية من أعدائه، مما جعل للمجتمعات الغربية القوية الحقّ في نهب خيرات الشعوب الأخرى واستعمارها بهدف تمكين الشعوب الغربية من الاستمتاع بحقوقها الطبيعية بأقصى ما يمكنها.

وعلى النقيض من ذلك تماماً الآثار التي تنجم عن التصور الشرعي باعتبار حقوق الإنسان تكريماً له من خالقه ومنحة من عنده، تجعل الحقوق منوطة بالتحديد الشرعي لها، وليست خاضعة للقوة المادية، ولا يعتمد تفسيرها على المصالح الآنية والرغبات الخاصة للأفراد أو الشعوب؛ ولهذا يكون حق الشعوب في إزالة الاستبداد والظلم السياسي حقاً ثابتاً لاعتماده على عدم جواز العبودية لغير الله أو الخضوع لغير شرعه، ويكون للضعيف والمسكين حقّ في الحياة الكريمة بتوفير ما يحتاجه من نفقة للعيش كحقّ مشروعٍ له ثابت من مال الأمة، ولا يحول ضعفه وقصور قوته دون نيل ذلك الحقّ، كما يكون الاحتكام عند تضارب المصالح للمرجع الثابت في ذلك من أحكام الشريعة الإسلامية والتي لا تتبدل باختلاف الحاكم أو العصور والأماكن.

أضف إلى ذلك: يترتب على ما أكّده الإسلام من ارتباط الحقوق الشرعية للإنسان بما يعتنقه من عقائد وأفكار، وما يمارسه من أحكام وتصرفات إن صار بإمكان الإنسان أن يرتقي في حقوقه بقدر سموّ عقيدته وتصرفاته.

فمثلا: باعتناق الإسلام يحقّ للفرد أن يكون رئيساً للدولة، وأن يتولى كافة المناصب والمراكز السياسية في المجتمع الإسلامي، وبالردة عن الإسلام

تسقط عنه حقوق شرعية عديدة، وبالهجرة إلى دار الإسلام يحقّ للمسلم ما يحقّ لسائر مواطني دار الإسلام دون أدنى فرق.

وقبول غير المسلم لعقد الذمّة مع المسلمين يترتب عليه نيل حقوق الحماية ورعاية الشؤون والدفاع عنه وغير ذلك من حقوق لا تمنح لمن يرفض الانضواء تحت سلطان الإسلام؛ ولهذا فإنّ حقوق الإنسان الشرعية حقوق شمولية للجنس الإنساني كلّه، ولا ترتبط بجنس الفرد أو عنصر أو مكانته أو مقامه، وهذا يبدو واضحاً جلياً من خلال كلام الإمام أمير المؤمنين علي عليه السلام «أشعر قلبك الرحمة للرعية، والمحبة لهم... فإنّهم صنفان: إمّا أخ لك في الدين، أو نظير لك في الخلق»[1].

وحين يختار الإنسان منهاجاً معيناً بإرادته ويمارس تصرفاته وفقه فإنّه يحدّد لنفسه بذلك حقوقاً وواجبات في المجتمع الإسلامي، وبمقارنة ذلك في الفكر الغربي نجد ما يلي:

١ ـ أنّ الفكر الغربي يجعل الحقوق الإنسانية مرتبطة بالحريّة الفرديّة، وبقدرة الأفراد على الحصول عليها واقعياً، فتتّسع حرية القوي حتى تلتهم كل شيء وتتجاوز حدود الحقّ، وتضيق حرية الضعيف حتى تعود كالمعدومة أو أسيرة الأوضاع التي يفرضها الأقوياء الجبارون.

وهذه الحالة نجدها واضحة جلية في السياسة التي تمارسها بعض الدول القاطنة في النصف الغربي من الكرة الأرضية تجاه الأخرى القاطنة في النصف الشرقي، فهناك مُستعمر يرفل بالنعيم والحضارة والقوة، وهنا المُستعمَر الذي يرزح في العذاب والظلام الدامس، وهناك الشعوب القاهرة المتحررة، وهنا الشعوب المقهورة المستعبدة ونفس القضية تعانيها الشعوب المتطورة في داخلها.

---

(١) نهج البلاغة: ص٤٢٧، الكتاب ٥٣.

ولهذا اضطر منظَرو السياسة الديمقراطية الغربية لحماية هذه الحقوق داخل مجتمعاتهم بالدعوة إلى تقييد سلطة الدولة قدر الإمكان حتى لا تتحوَل أجهزتها إلى أداة قمعية تصادر حقوق الجميع كما تشهد ذلك الدول الديكتاتورية، كما ظهرت الدعوة إلى حقوق المواطن وضمانها من قبل سلطات الرأي العام، والتعددية الحزبية والنظام السياسي الحر في ظل الدستور في داخل الدول. ودعت العالم لأن يقيم هيئة الأمم المتحدة والمنظمة العالمية لحقوق الإنسان ومجلس الأمن الدولي من أجل ضمان حقوق الدول مع بعضها، وضمان عدم اعتداء دولة قوية على أخرى ضعيفة وإن لم تتمكن أن تأخذ هذه المنظمات الدولية مكانتها الصحيحة في السياسة العالمية لسيطرة الأقوياء أيضاً عليها، وخضوع أغلب قوانينها وأكثر سياستها لمصالحهم.

٢ ـ كما نجم عن ذلك إهمال التشريع الغربي في كثير من الأحوال حقوق الشعوب غير الغربية مما يجعل واقع حقوق الإنسان في النظرية الديمقراطية حقوق الإنسان الغربي فقط.

وحقوق من تتركز لديه الثروة والقوة المادية، وليست حقوقاً عالمية شمولية للإنسان وإن ادَعى منظرو الفكر الغربي ذلك.

والواقع السياسي المعاصر يحمل من الشواهد ما يدل على ذلك مما لا يحتاج إلى بيان، وعليه فإنَ الحقوق الشرعية في الإسلام بخلاف حقوق الإنسان في الغرب ليست حقوقاً ترتبط بالطبيعة الأرضية فقط مجردة عن السماء، وإنَما هي حقوق أرضية ملازمة للسماء، وبذلك لا تنتهي في غايتها آخر الأمر إلى أن تصبح حقوقاً قومية عنصرية، أو إقليمية خاصة كما تورط في ذلك العالم اليوم.

كما لا تبني الحقوق الشرعية في الإسلام على الارتباط الوطني كما تقرر

في الفقه الوضعي من تمييز المواطن عن غير المواطن، وجعل الحدود الجغرافية والجنسيات والانتماءات لأبناء الإنسان لتفريق الأمم والشعوب عن بعضها حتى في الأمة الواحدة، فهذا ألماني وذاك أمريكي، والمسلمون الذين هم أمة واحدة تفرّقت وحدتهم وكلمتهم بهذه النعرات الضيقة، فكل مسلم في بلد الإسلام أصبح غريباً وأجنبياً عن مجتمعه، فالعربي المسلم في إيران المسلمة غريب، والإيراني المسلم في باكستان المسلمة أيضاً غريب، وهكذا، مع أنّهم أبناء أمّة واحدة قائمة على أساس الإسلام والقرآن التي قال الله سبحانه عنها:

﴿وَإِنَّ هذهِ أُمَّتُكُمْ أُمَّةً واحِدَةً﴾[1].

و: ﴿إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ﴾[2].

بينما وضع الإسلام للمسلمين جميعاً حقوقاً شمولية واحد لا يحدها مكان ولا رقعة جغرافية محدودة، ولا قومية أو جنسية معينة، فالكل عند الله وأمام الحق والإسلام سواء «لا فضل للعربي على العجمي ولا للأحمر على الأسود»[3].

﴿يا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَى وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوباً وَقَبائِلَ لِتَعارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللهِ أَتْقاكُمْ﴾[4].

٣ ـ كذلك يظهر الفرق بين الحقوق الشرعية وحقوق الإنسان في الغرب في التكييف القانوني لهذه الحقوق من حيث مصدرها وأساليبها، ومقصد

---

(١) المؤمنون: الآية ٥٢.

(٢) الحجرات: الآية ١٠.

(٣) الاختصاص: ص٣٤١.

(٤) الحجرات: الآية ١٣.

المشرع من وضعها. فمن حيث المصدر نجد أنَ مصدر الحقوق الشرعية هي الأوامر والنواهي ونحوها التي جاء بها الوحي من الله تعالى والثابتة في الأدلَة الشرعية من كتاب وسنَة وإجماع وعقل.

وإقامة تلك الحقوق في واقع الحياة وفي الممارسات يتمّ عن طريق التزام الفرد المسلم بها بدافع الإيمان بالله، والذي يفرض على المسلم الانصياع لأوامر ربه تعالى ورسوله ﷺ حتى لو خالفت مصلحته الفردية ورغباته، كما تقام تلك الحقوق عن طريق الحاكم الإسلامي الذي يتمثل في الدولة الشرعية التي تحكمها شورى الفقهاء ـ المراجع العدول من علماء الإسلام ـ التي أناط بهم الإسلام إقامة العدل بين الناس ومنع التظالم، وإيصال الحقوق إلى أهلها ورعاية شؤون الرعية

ولهذا فإنّ المصدر الذي تنبثق عنه الحقوق الشرعية وطرق تنفيذها في المجتمع الإسلامي لا يحيط بها لبس أو غموض، ولا يرتبط تفسيرها بالمصالح الذاتية، ولا يعتمد على القدرة في نيل الحقوق بالقوّة والسيادة البشرية.

ومن ذلك يظهر أنّ الإسلام يقدم منظوراً واقعياً لحقوق الإنسان في تشريعاته منسجماً مع الفطرة الإنسانية، وثابتاً في التصور، حيث حدد الحقوق بأوامره ونواهيه الشرعية، وحدد الكيفية والضمانات التي يتمّ بها تأكيد تلك الحقوق وإبرازها، وبين الأداة التي يناط بها إقامتها.

وهذا كلّه بخلاف ما تقرر في الفكر الغربي الرأسمالي الذي ربط مصدر الحقوق وتشريعاتها بمبدأ الحرية، وترك الأمر لكل قادر لنيل حقوقه بناء على ما يراه من مصلحة، ثمّ قيّدها بالقيود الخيالية عند الاضطرار لذلك، كالتأكيد على أنّ الحقوق الفردية تنتهي حين تبدأ حقوق الغير أو التأكيد على عدم تدخل الدولة إلاّ عند انتهاك الحريات وجعل مسؤوليتها الرئيسية حماية

الحريات دون رعاية الشؤون، مما يجعل الحقوق في الغالب أمراً نظرياً لا أثر له في الواقع؛ نظراً لعدم إمكانية الاتفاق حول المصلحة، ولوجود الأثرة والنزعة الأنانية لدى الكثير، مما يؤدي في النهاية إلى سيطرة القوي على الضعيف. وسطوة القادرين ووضع التشريعات من قبل الأرسماليين لخدمة مصالح طبقتهم وحدها دون مراعاة حقوق سائر أفراد المجتمع، كما يظهر نتيجة لذلك التناقض البيِّن في التشريعات الغربية الخاصة بالحقوق حيث يرى بعضها حماية القاتل من عقوبة القصاص بالإعدام، وحماية السارق من عقوبة القطع دفاعاً عن حقوقه الإنسانية، دون النظر فيما ينجم عن ذلك من ضياع حقوق سائر أفراد المجتمع الذين يعيشون في رعب وخوف دائمين جرّاء هذه الجرائم.

كما ظهرت التشريعات التي تتيح للفرد مزاولة كل ما يحقق رغباته وحقوقه الطبيعية دون أي قيد من دين أو خلق؛ ولهذا أصبح الربا والاحتكار أمرين مشروعين، وتكون الإباحية الجنسية والإلحاد حقين للفرد بغضّ النظر عما يترتب عن ذلك من نتائج مدمرة في حياة الأُمة.

٤ ـ كذلك يظهر الاختلاف جلياً في بعض تفصيلات الحقوق الشرعية عن تلك التي في الفكر الغربي، حيث إنّ الحقوق في الإسلام فصلت بغاية الوضوح، ولم تترك حدود المفاهيم عامة مبهمة، وجاءت النصوص الشرعية في القرآن الكريم والسنّة محددة للحقوق، ومنعت تجاوزها وانتهاكها.

تحريم القتل لحفظ الحياة الإنسانية، ووجوب الجهاد لإزالة الاستبداد وعبودية الإنسان للإنسان، وتحريم الزنا والقذف حماية للأعراض والكرامات، وتحريم الربا والاحتكار لضمان ممارسة حقّ الكسب الحلال والحيلولة دون سيطرة الغني على الفقير بالباطل، وأوجبت على الدولة

الشرعية رعاية الشؤون لكافة الأفراد، ومنع الظلم بين الرعية، وإقرار قواعد العدالة الشرعية في المجتمع.

ورتبت الشريعة الإسلامية على المخالفات التي ينجم عنها ضياع حقوق الإنسان عقوبات زاجرة تحول دون ضياع تلك الحقوق، حيث شرع الإسلام عقوبات صارمة للفرد المخالف، كما رتبّ نزع الشرعية عن الدولة وخروجها إلى الكفر العملي إن هي أظهرت مخالفة الأحكام الشرعية الصريحة المنظمة لحقوق الإنسان وواجباته التي جاء بها الوحي في ذلك وإن كانت مؤمنة في القول والإقرار. مثل: تعطيل الأحكام الشرعية والتي فيها حياة المجتمع الإسلامي، أو تعطيل حد السرقة حسب الشرائط الخاصة، أو إباحة الربا لما فيه من ضياع لحقوق الضعفاء، أو تعطيل الجهاد الذي يهدف إلى منع الاضطهاد والضلال العقيدي، والتشريعات التي تستعبد الشعوب، ونحو ذلك.

وبهذا فإنّ الشريعة الإسلامية أظهرت التفصيلات لحقوق الإنسان من الجانب الإيجابي بالتشريع لضمان هذه الحقوق، ومن الجانب السلبي بمنع التجاوزات.

وهذا بخلاف ما تقرر في الفكر الغربي لحقوق الإنسان كما سبق أن أسلفنا، من أنّ تحديد وتفصيل هذه الحقوق يقتصر في الكثير من الأحيان على مبادئ عامة مجردة تستند على مفهوم الحرية، العدالة، والمساواة، والإخاء، والكرامة، ومنع التعذيب دون بيان للتقنينات التفصيلية التي تحدد هذه العدالة، وتقرّر حقيقة صيانة الكرامة الإنسانية؛ ولهذا تتباين القوانين والتشريعات المنظمة للحقوق في المجتمع الغربي من دولة لأخرى ومن زمن لآخر.

ولعل أقرب مثال بهذا الخصوص الحركات السياسية في الغرب التي تنادي بالمساواة بين المرأة والرجل، وتطالب بما يسمى بحقوق المرأة بسبب غياب التقنينات التفضيلية التي تظهر تلك الحقوق في النظم الغربية.

لماذا الحقوق؟

كما يجب التأكيد كذلك على اختلاف غاية ومقاصد التشريع في التصور الإسلامي عن الفكر الغربي فيما يتعلق بأحكام حقوق الإنسان، فغاية التشريع لأحكام الحقوق في الفكر الغربي تقرير القيم الغربية للحياة عن طريق إثبات أهمية تلك الحقوق والدعاية لها، وكذلك جعل مصدر التنظيم الاجتماعي وصيانة الحضارة الإنسانية وفقاً للثقافة الغربية باعتبارها المنشأ الذي صدرت منه تلك المفاهيم لحقوق الإنسان.

والتطوّر التأريخي لفكرة حقوق الإنسان في الغرب يؤكد أنّ المعنى المقصود في تشريع الحقوق الإنسانية هو تحقيق الأهداف والقيم الغربية التي تختص بها طبقات أو شعوب معيّنة. فانطلاق فكرة الحقوق الإنسانية جاء مع الثورة الفرنسية وهدف إلى التخلص من الاستبداد السياسي لملوك فرنسا وأباطرتها، وتزامن مع كتابات مفكري حركة الإصلاح الديني البروتستانتي في أوربا التي سعت إلى إزالة سلطان الكنسية عن طريق التأكيد على كون الإنسان ذا حقوق طبيعية، وبالتالي سيادة لا تعلوها سيادة أُخرى من ملوك أو أباطرة أو أديان.

ولهذا فإنّ مقصود المقررين لمفاهيم حقوق الإنسان هو تركيز القيم والمبادئ التي انتهى إليها الفكر الأوربي الرأسمالي أثناء تطوره التأريخي،

وجرى لاحقاً التأكيد على هذه القيم في المجتمعات الغربية المعاصرة خلال صراعها الحضاري مع المبادئ الاشتراكية والشيوعية. ومن الواضح استغلال ذلك سياسياً في كثير من الأحيان كما يحصل في العلاقات الدولية المعاصرة بين دول الكتلة الغربية والكتلة الشرقية، وكما يحصل من دعاية لحقوق أقليّات معيّنة بهدف زعزعة النظم السياسية المخالفة.

ولهذا فإنّ حقوق الإنسان في الغرب ليست وليدة مبادئ قانونية ثابتة تعالج الواقع الإنساني، فضلاً عن أنّها لا تعمل على تحقيق أهداف إنسانية للبشرية جميعاً.

وبالنظر لما يقابل ذلك في الشريعة الإسلامية نجد أنّ حقوق الإنسان ترتبط بالغاية الكبرى من مقصود التشريع الإسلامي، وهي تحقيق عبودية الخلق لله عزّ وجل وحفظ مقاصد الشريعة في الوجود الإنساني، والتي هي المحافظة على ضروريات وجود الإنسان التي حدّدها الفقهاء وهي: النفس والدين والعقل والعرض والمال. فضلاً عن حفظ حاجيات هذا الوجود، وذلك بوضع أحكام العلاقات الإنسانية في سائر المعاملات.

وأخيراً حفظ تحسينات الوجود الإنساني من مكارم الأخلاق ومحاسن العادات. ومن هنا يظهر أنّ حقوق الإنسان في العالم الغربي تختلف في المباني والأسس الأصلية والممارسات العملية لها عن مباني الإسلام في إقرار الحقوق وإن كانت تتّفق المدرستان في أصل إقرار الحقوق الطبيعية للإنسان بما هو إنسان.

فإنّ الغرب قد أخذ أصل الحقوق الطبيعية الشمولية لجميع الناس من نظرة الإسلام الشمولية للإنسان، فإنّ الحقوق الغربية في القرون الوسطى وما

قبلها لم تكن تقرّ لكل الناس بالحقوق الطبيعية، وإنّما قسمت الناس إلى أسياد يتمتّعون بكافة الحقوق والحريات المطلقة، وعبيد لا يملكون أية حرية أو أية إرادة، ولا يعترف لهم بأدنى حقّ، ولكن نظرة الإسلام الإنسانية الشمولية هي التي انعكست بعض الشيء على الفكر الغربي الحديث، وجعلته يقرّ نظرياً بحقوق البشر جميعاً وإن لم يلتزم عملياً بذلك على صعيد الممارسة والتطبيق، كما ألمحنا إليه سابقاً، وهذه هي نقطة الاشتراك في أصل الحقوق الإنسانية بين المذهبين، لكن تبقى نقاط الافتراق كثيرة في:

١ ـ حدود الحقوق الطبيعية، فإنّ الإسلام يقرّها في إطار التكريم الإلهي للإنسان، وما يليق بشأنه وكرامته، بينما الغرب يقرّها بلا حدود أو قيود، بل بما ينسجم مع الغريزة والشهوة الحيوانية الضيّقة.

٢ ـ أصول الحقوق الموضوعة التي يقرّها الإسلام تدخل جميعها في إطار العقل والشرع معاً، ومدى طاعة الإنسان للأوامر الشرعية والتزامه بها، بينما الغرب يحدد من هذه الشمولية الإسلامية ويقصرها على العقل فقط.

٣ ـ في الأهداف التي يتوخاها كلا النظامين من وضع الحقوق، فإنّ الإسلام وضع الحقوق لا لمجرد إقرار النظام واستتباب الأمن والرفاه المادي، بل من أجل الارتقاء بالإنسان والمجتمع ككل روحياً وأخلاقياً إلى مراقي الكمال الإنساني الرفيع دنيا وآخرة، بينما الغرب لم يتوخ من ذلك سوى رخاء الإنسان المادي المحدود وكسب المنافع الدنيوية الضيقة.

الحقوق مسؤولية الدولة

ومن هنا نشأت حقوق الأفراد في أن يسألوا الدولة عن واجبات ووظائفها التي من اللازم عليها أن تقدمها للشعب، أو حقوق الأفراد في الحرية الفردية التي يجب أن تقيد سلطات الدولة ودائرة نفوذها.

ولقد كانت الحقوق في مضمونها التقليدي كالمساواة والحرية الشخصية وحرية العقيدة والاجتماع وغيرها تكتفي بإبراز الجانب السلبي المتمثّل في امتناع الدولة عن ممارسة أية سياسة من شأنها أن تمسّ حقوق الإنسان وحرياته الأساسية، ولكن ذلك لم يشمل مطالبة الدولة بضمان حقّ التعليم، أو العمل، أو الملكية أو غيرها من الحقوق.

ولذلك لم تراع الدول الغربية في السابق حقوق المواطن كعضو في جماعة، وما يترتب على ذلك من توفير ظروف الحياة الاجتماعية والاقتصادية التي تكفل تكامل الجماعة، وإنّما اكتفت بإقرار حقوق الفرد كفرد لا ككائن اجتماعي له علاقات وروابط وفعل وانفعال بالمجتمع.

ولكن ضغط التيارات الاشتراكية المطالبة بتدخل الدولة لتحقيق العدالة الاجتماعية دفع الدول الرأسمالية نحو إقرار عدد من الحقوق الاقتصادية والاجتماعية، والتي فرضت تدخل الدولة لضمان حقّ العمل، وتكوين النقابات والضمان الاجتماعي، وحقّ التعليم وغيرها من الحقوق، وذلك بهدف تحسين الأوضاع الداخلية ومقاومة الفكر الشيوعي، وقد أدّى ذلك إلى مزج تقييد سلطات الدولة بمبدأ الإصلاحات الاجتماعية حتى أصبحت الدولة تتدخَل لضمان حقوق الفرد التقليدية والاقتصادية معاً.

ومن هنا اختلفت الآراء حول مكانة الحرية وأولوياتها في الدولة، فبعضهم

يرى أنّ الحرية الشخصية ـ واعتبارها قاعدة الحريات في المجتمع ـ تحتل مكان الصدارة في قائمة الحقوق الإنسانية. في حين يعطي آخرون المكانة الأولى للحرية الاقتصادية، مرتكزين في ذلك على المدرسة الاقتصادية الكلاسيكية التي انبثق عنها المذهب الحرّ المنادي بالحدّ من سلطة الدولة، كما أعطى بعضهم الآخر الأولوية للحرية السياسية أو حرية الرأي السياسي؛ لما لها من أهمية في خلق الوعي الاجتماعي، ودعم البنية الاجتماعية الداخلية نتيجة التقويم الدائم لتصرفات الدولة.

فإذاً، في الفكر الغربي تختلف درجة الأولوية في الحقوق والحريات من بلد لآخر وقانون لآخر.

أمّا بالنسبة للحقوق في رأي الإسلام فإنّنا نجد أنّ الشريعة لم تميّز بين أنواع الحقوق بوصفها حقوقاً للرجل أو المرأة، أو حقوقاً شخصية أو عقائدية، وإنّما جميع الحقوق الإنسانية في الأصل الأولي متساوية الأهمية للإنسان والمجتمع؛ إذ لا يمكن للإنسان أن يستغني عن عقيدته وآرائه، كما لا يمكنه أن يستغني عن عمله واقتصاده، ولا أن يكبل فيه، حيث إنّ الحقوق في الشريعة مجعولات شرعية مستنبطة من الكتاب والسنّة والعقل، فكما أنّ الحرية الشخصية لازمة لطبيعة الإنسان وتكامله؛ لذلك هي واجبة شرعاً يجب أن نمنحها للإنسان.

كذلك حرية العمل والصناعة والتجارة والزراعة، أو حرية العقيدة والاجتماع وغيرها، هذه كلّها لازمة لطبيعة الإنسان وفطرته، سواء كان فرداً أو جماعة، وواجبة شرعاً كذلك، فلا فرق بين حقّ وحقّ، وحرية وأخرى؛ ولذلك ليس هناك فرقٌ بين حقّ الإنسان في منع التصدي والعدوان والظلم، وحقّه في المحاسبة السياسية للحكام، حيث إنّ كلاً منها حكم شرعي دليله الكتاب والسنّة، كما ليس هناك فرق بين حقّ الإنسان في أن يعمل أي عمل، أو يجري أي عقد أو

ومعاملة يتوخى منها المنفعة المحللة، أو حقه في أي شيء آخر من سفره أو إقامته، ومشاركته في الأعمال السياسية والاجتماعية، أو اعتزاله عنها وهكذا؛ لأنَّ الناس مسلَّطون على أموالهم وأنفسهم[١].

وهكذا لا يوجد في الشريعة إهمال لنوع من أنواع الحقوق على حساب نوع آخر؛ إذ للكل حقٌ وربما حكم، والحكم الإلزامي لا يختلف من موضوع لآخر وإن كان الموضوع يختلف بحسب الأهميَّة من موضوع لآخر.

وهذا بخلاف ما يراه الغرب في مراتب الحقوق، فمثلاً: الغرب يسمح بالحرية الاقتصادية دون أن يحدد وسائل الحيازة والكسب بأطر أخلاقية دينية، مما ينجم عنه ضياع لحقوق الفرد في ذلك الجانب، وإهدار الكرامة الإنسانية في نهاية الأمر، حيث قد تصبح مراكز الدعارة والربا والقمار وسائل اقتصادية قانونية رغم ما يترتب عليها من فساد فهنا قدم الغرب بالمباشرة أو الوسائط حرية الإنسان الاقتصادية على حقه في الكرامة كفرد، وحقَ المجتمع في النزاهة النفسية والطهارة المعنوية.

أمَّا الشريعة فقد عمدت في تحديدها للحقوق إلى بيان الإطار الشرعي المنظم لوجود الحقوق وفقدانها، فحين يشرب المسلم الخمر عالماً عامداً مثلاً يترتب عليه فقدان حقّه في الكرامة فيهان ويجلد؛ لأنَّ حقَ الفرد في الاستفادة من طاقاته وملذّاته مشروط بعدم تجاوزه على حقوقه الأخرى في السمعة الحسنة والكرامة الإنسانية التي هي بنفس الأهمية التي يحظى به حقّه الأول، كما هو مشروط بالحفاظ على عفة المجتمع وقداسته.

---

(١) عوالي اللآلئ: ج١ / ص٢٢٢ / ح٩٩، وص٤٥٧ / ح١٩٨؛ وج٢ ص١٣٨ / ح٣٨٣؛ ج٣ / ص٢٠٨ / ح٤٩.

نعم، أجازات الشريعة في بعض الظروف الاستثنائية التي تمسّ الصالح العام ـ فيما لو تعارضت بعض الحقوق البالغة الأهميّة مع الحقوق الأدنى في الأهمية بالنسبة للصالح العام ـ تجاوز الحقوق الأدنى مقابل الحفاظ على الحقوق الأرفع والأهمّ في شرائط خاصة، ذكرها الفقهاء والأصوليون في كتبهم الخاصة في باب التزاحم وهذا قانون عقلائي يعمل به جميع العقلاء عند تعارض أمورهم بين الأهم والمهم، حيث يقدمون الأهمّ.

وهذا لا يعني أنّ المهمّ يخرج عن كونه حقّاً، أو حكماً يلزم العمل به، وإنّما يتوقّف العمل به لعدم قدرة الإنسان العامل بالحقّ على إعطاء كلا الحقّين ما يلزمهما، بحيث لو كان قادراً على حفظ كلا الحقّين لكان من الواجب أن يعمل بهما معاً، فالتقديم هنا لبعض الحقوق على بعض في الظروف الطارئة ليس من قبل الشريعة والقانون؛ إذ يبقى كلا الحقين في نظر الشريعة متساويين أولاً وبالذات، ولكن تقديم أحدهما على الآخر يكون بيد نفس الإنسان لعدم قدرته على الجمع بينهما، فيرى ما يكون أكثر أهميّة بالنسبة إليه، أو لغيره حسب الشروط الخاصة، فيعمل به مع تجميد الآخر. ففي الواقع تكون مرتبة الأهمّ والمهم ليست راجعة إلى أصل الحكم والتشريع، وإنّما إلى موضوعهما وأهميّته بالنسبة للإنسان أو المجتمع، كلّ ذلك طبعاً مراعي بالمصالح الشرعيّة والعقلائيّة.

ومن هذا الباب يقدم حقّ حفظ الدين في المجتمع الإسلامي على حقّ الحياة للفرد أو لبعض الأفراد فيما لو توقف حفظ الدين على قتل أعدائه الخطرين الذين يهددونه من الجذور، والذين هم بحسب حكم الإسلام مهدوروا الدماء على قتل بعض المسلمين من محقوني الدم فيما لو تترس الكفار بالمسلمين وجعلوهم درعاً يحميهم من القتل، كما ذكر ذلك الفقهاء في

كتاب الجهاد من الفقه.

قال المحقق الحلي تَتُّ في كتاب الشرائع بتوضيح منا: لو تترسوا ـ أي الكفار ـ بالنساء والصبيان منهم ـ أي نساء الكفار وصبيانهم ـ كفّ عنهم ـ أي عن قتالهم ـ إلا في حالة الحرب. وكذا لو تترسوا بالأسارى من المسلمين وإن قتل الأسير المسلم لكن بشرط وهو ـ إذا لم يكن جهادهم ـ أي الكفار ـ إلا كذلك ـ أي بقتل الأسارى المسلمين[1] وقال في عكس القضية المرجع المعاصر السيد محمد الحسيني الشيرازي(دام ظلّه) في الفقه الجهاد:

> لو تترس الكفار بالمسلمين فهل يجوز للمسلم المتترس به قتل المسلم المهاجم أم لا؟ احتمالان:
>
> الأوّل: الجواز؛ لأنّه دفاع عن نفسه والدفاع واجب؛ ولأنّ عدم الدفاع إلقاء للنفس في التهلكة، وقد قال سبحانه: ﴿وَلا تُلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ﴾[2].
>
> وقال: ﴿وَلا تَقْتُلُوا أَنْفُسَكُمْ﴾[3].
>
> ومن المعلوم أنّ الوقف أمام السلاح المهاجم كقتل النفس حقيقة أو مناطاً.
>
> الثاني: عدم الجواز لقاعدة الأهمّ والمهمّ، فإنّ انتصار المسلمين يتوقف على كسح المسلمين المتترس بهم للغلبة على الكفار، وهذا هو الأظهر، وبه يخصص الدليل للقول بالجواز[4].

---

(١) شرائع الإسلام: ج١ / ص٢٣٧.

(٢) البقرة: الآية ١٩٥.

(٣) النساء: الآية ٢٩.

(٤) الفقه «الجهاد»: ج٤٧ / ص١٩٩، مسألة ٦٨.

أو جعل الجهاد والقتال في سبيل الله وإنقاذ المستضعفين من براثن الخرافة والظلم الإنساني الفظيع من الواجبات الشرعية على إمام المسلمين مع ما يترتب فيه من القتل وسيل الدماء، كل ذلك مراعي بالشروط والحالات الخاصة التي أمر بها الإسلام من أساليب وطرق عادلة لضمان عدم تجاوز بعض الحقوق على حساب البعض الآخر، فشرط الجهاد الهجومي بإذن الإمام المعصوم عليه السلام، وجعله واجباً كفائياً على بعض المسلمين لا عينياً على جميعهم، وأوصى بعدم قتل النساء والأطفال والشيوخ أو إهلاك الحرث والنسل.

قال(دام ظلّه) في الفقه الجهاد: لا يقتل في الحرب عشر طوائف: الشيخ الفاني، والمرأة، والطفل قبل البلوغ، والمقعد، والأعمى، والمريض الذي قعد به المرض، والرسول، والراهب المتبتل، والذي لا يصلح قتله لمصلحة، والمجنون بأقسامه. وقيل باستثناء الفلاح وأصحاب المهن والحرف والمدنيين والخنثى[١].

ثمّ قال في موضوع جواز القتل كأصل يتبع في غير هذه المستثنيات العشرة بتوضيح منا: يلزم أن يكون ـ أي القتل ـ بالقدر المتعارف أولاً ـ لا أن تسيل الدماء سيلاً بالغاً وتقتل آلاف الجنود ـ لأنّه هو المستفاد من انصراف النصّ ـ القائل بوجوب القتل، فإنّه منصرف وغير قاصد من الأصل لأن يكون القتل عاماً وكثيراً بحيث يحصد النفوس حصاداً، والفتوى ـ التي عليها الفقهاء أيضاً؛ إذ لم يقصد الفقهاء بوجوب القتل أن يكون عاماً وكبيراً.

---

(١) الفقه «الجهاد»: ج٤٧ / ص٢٠٥، مسألة ٧٢.

وثانياً: للزوم ملاحظة سمعة الإسلام، فإنّها من الأهميّة بمكان ـ أي بشرط أن لا يترتب على القتل سمعة غير جيدة في نفوس الناس، بحيث يتهمون الإسلام بالعنف والسياسة الوحشية وغير ذلك ـ فإذا دار الأمر بينها ـ أي الحفاظ على سمعة الإسلام التي هي واجبة ـ وبين شيء آخر ـ كوجوب القتل ـ قدم الأهمّ على المهم، وفي سيرة النبي عليه السلام والوصي عليه السلام ما يشرح كليات الأدلة. ثمّ قال(دام ظلّه) في هدفية الحرب في الإسلام: والحاصل أنّ الإسلام يحارب للعدل والصلاح، بخلاف الكفار الذين يحاربون للحقد والسلطة، لكن اللازم أن يعرف أنّ العدل والصلاح إنّما هما في إطار الإسلام والعقل، لا في إطار الشهوات والنزعات[1].

وهذه بعض أخلاق الإسلام في رعاية الحقوق والأخلاق في الحرب.

فعن الإمام الصادق عليه السلام: «كان رسول الله صلى الله عليه وآله إذا أراد أن يبعث سرية دعاهم فأجلسهم بين يديه، ثمّ يقول سيروا باسم الله وبالله وفي سبيل الله وعلى ملة رسول الله، ولا تغلّوا، ولا تمثّلوا، ولا تغدروا، ولا تقتلوا شيخاً فانياً ولا صبياً ولا امرأة، ولا تقطعوا شجراً إلاّ أن تضطرّوا إليها»[2] الخبر.

وعن أمير المؤمنين عليه السلام في وصف الحرب الحقّ وأخلاقها: «لا تقاتلوهم حتى يبدؤوكم، فإنّكم بحمد الله على حجّة، وترككم إياهم حتّى يبدؤوكم حجّة أخرى لكم عليهم، فإذا كانت الهزيمة بإذن الله فلا تقتلوا مدبراً، ولا تصيبوا مُعوِراً، ولا تجهزوا على جريح، ولا تهيجوا النساء بأذى»[3].

---

(١) الفقه «الجهاد»: ج٤٧ / ص٢٠٥ ـ ٢٠٦، مسألة ٧٢.

(٢) بحار الأنوار: ج١٩ / ص١٧٧ / ح٢١.

(٣) نهج البلاغة: ص٣٧٣، الكتاب ١٤.

والإمام زين العابدين عليه السلام يوصي بعض المقاتلين بتعاليم التعامل مع الأسرى فيقول:

«إذا أخذت أسيراً فعجز عن المشي ولم يكن معكم محمل فأرسله ولا تقتله، فإنّك لا تدري ما حكم الإمام فيه»[1].

فإذاً في الإسلام لا تقديم لبعض الحقوق على بعضها من جهة ارتباطها بالشارع، إلاّ في أهميتها للإنسان والمجتمع بحسب الظروف الاستثنائية الخاصة، ولكن هذا التقديم التدريجي للحقوق لا يؤدي بحال غضّ النظر عن الحقوق الأولى وإهمالها ابتداءً، بخلاف ما يظهر من قوانين الحقوق التي يؤمن بها الغرب.

---

(١) وسائل الشيعة: ج١٥ / ص٧٢ / ح٢٠٠٠٨، باب ٢٣ من أبواب جهاد العدو وما يناسبه.



الفصل الثامن

المواطن وحقوقه الشخصيّة

رعاية الحقوق مسؤولية الدولة

لعلّ من أبرز ما أكّدته شريعة الإسلام من حقوق الإنسان هي الحقوق التي تتعلّق بشخصه وبعيشه في المجتمع، حيث قرر الإسلام للإنسان من الجانب الإيجابي حقوقاً اجتماعية تكفلها الدولة، كتأمين الحياة والعيش الحرّ الكريم له ولأسرته ولباقي أفراد مجتمعه، وسائر الحقوق السياسية والاقتصادية.

كما أكّد الإسلام من جانب آخر على صيانة وحماية شخص الإنسان بتحريم التجسس، والاعتداء عليه، وظلمه وإيذائه، أو مصادرة أمواله، وهتك عرضه. إضافة إلى التشريعات الأخلاقية التي تضمن حفظ هذه الحقوق، كمنع الغيبة والحسد والكبر والاحتقار للإنسان والحث على مكارم الأخلاق.

لقد أوجبت الأدلّة الشرعية تأمين حقوق الإنسان بجعل الدولة والحاكم الإسلامي مسؤولاً تجاه الشعب، كما أوجبت على الدولة رعاية شؤون كافة من يحمل تابعية الدولة، وحمايتهم وحفظ حقوقهم، والعدل بينهم من مسلمين وذميين، بلا تفريق بين شخص وآخر إلاّ ما أخرجه الدليل.

فعن الإمام الصادق عليه السلام: «قال أمير المؤمنين عليه السلام لعمر بن الخطاب: ثلاث إن حفظتهنّ وعملت بهنّ كفتك ما سواهنّ، وإن تركتهنّ لم ينفعك شيء سواهنّ. قال: وما هنّ يا أبا الحسن؟ قال: إقامة الحدود على القريب والبعيد، والحكم بكتاب الله في الرضا والسخط، والقسم بالعدل بين الأحمر والأسود.

قال عمر: لعمري لقد أوجزت وأبلغت»[1].

---

(١) وسائل الشيعة: ج٢٧ / ص٢١٢ - ٢١٣ / ح٣٣٦١٩، باب ١ من أبواب آداب القاضي.

ففي الإسلام حرام على الدولة الحيف على المواطنين بسبب الدين أو الطائفة أو الجنس أو اللون أو غير ذلك، وإنّما الكل أمام الحق سواء.

فالإسلام لم ينصب الدولة لحفظ الحريات الفردية فقط كما في النظام الرأسمالي، أو للحكم نيابة عن طبقة معينّة كما في الأنظمة الماركسية، وإنّما نصبها لإقامة أحكام الشرع وحدوده والعدل بين الناس، وقد لخصّ لنا الإمام أمير المؤمنين عليه السلام أهداف الحكم في الإسلام بقوله عليه السلام: «اللهم إنّك تعلم أنّه لم يكن الذي كان منّا منافسة في سلطان، ولا التماس شيء من فضول الحطام، ولكن لنَرد المعالم من دينك، ونظهر الإصلاح في بلادك، فيأمن المظلومون من عبادك، وتقام المعطلّة من حدودك»[1].

ويقتضي ذلك مسؤولية الدولة عن رعاية كافة شؤون الشعب، وإيصال الحقوق لأهلها، ويستوي في ذلك المسلم وغير المسلم من ذميين أو معاهدين قنطوا ديار الإسلام. كما يقتضي تطبيق حدود الشريعة الواجبة على الدولة من منع التظالم بين المواطنين ومنع التفريق الجائر بين أفراد الأمة الواحدة كما يحصل في ظل الأنظمة الوضعية من ظلم الأغنياء للفقراء، أو البيض للملونين، أو الأكثرية للأقلية وبالعكس أو الحزبيين المنتمين للحزب الحاكم لغير المنتمين، وغير ذلك من المشاهدات اليومية التي تعايشها الشعوب في البلدان الديكتاتورية وغيرها.

وأدلّة منع ذلك كثيرة ومتظافرة في الكتاب والسنّة، حيث أمر الله تعالى بالعدل فيقول:

﴿وَإِذَا حَكَمْتُمْ بَيْنَ النَّاسِ أَنْ تَحْكُمُوا بِالْعَدْلِ﴾[2].

---

(١) نهج البلاغة: ص١٨٩، الخطبة ١٣١.

(٢) النساء: الآية ٥٨.

﴿وَأُمِرْتُ لأَعْدِلَ بَيْنَكُمُ﴾[١].

أي حكماً وقضاءً وآداباً وأخلاقاً.

﴿وَإِنْ حَكَمْتَ فَاحْكُمْ بَيْنَهُمْ بِالْقِسْطِ﴾[٢].

﴿إِنَّ اللهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالإِحْسَانِ وَإِيتَاءِ ذِي الْقُرْبَى وَيَنْهَى عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ وَالْبَغْيِ﴾[٣].

﴿وَلا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَآنُ قَوْمٍ عَلَى أَلاَّ تَعْدِلُوا اعْدِلُوا هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَى﴾[٤].

وهذه النصوص القاطعة في القرآن جاءت في صيغة الأمر التي قال فيها الأصوليون أنّها ظاهرة في الوجوب أو دالّة عليه ـ عدا الخلاف ـ.

فيكون الحكم بالعدل سواء في شؤون الحكومة أو القضاء في خصومات الناس من الواجبات خاصة، وإنّما شرّعت للعموم ولم يخصّ بها الله تعالى قوماً دون قوم، أو أناساً دون آخرين، حيث أنّ الشريعة الإسلامية هي للناس كافة. ومن المعلوم أنّ إقامة نظام الناس والمجتمع واستقرار معيشتهم وأمنهم ورعاية حقوقهم من أوجب الفرائض التي جعلتها الشريعة على الحكومة والحاكمين.

﴿وَما أَرْسَلْنَاكَ إِلاَّ كَافَّةً لِلنَّاسِ﴾[٥].

فالأمر بالعدل والإحسان وتحريم البغي أو الظلم عام لجميع الخلق، مما يجعل حقوق الإنسان في المجتمع الإسلامي حقوقاً شمولية لكل أفراده.

---

(١) الشورى: الآية ١٥.

(٢) المائدة: الآية ٤٢.

(٣) النحل: الآية ٩٠.

(٤) المائدة: الآية ٨.

(٥) سبأ: الآية ٢٨.

كما شرع القرآن الكريم إقامة الحدود والقصاص لحماية الأعراض والدماء حيث ورد فيه

﴿وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَاةٌ﴾[1].

كما أكّد القرآن الكريم على رعاية الشؤون الشخصية من زواج وطلاق إلى غير ذلك من أحكام لرعاية شؤون الرعية من قبل الدولة.

فليست الدولة في الإسلام موضوعة لكبت الناس وقهرهم وجعلهم أداة طيّعة بيد الحاكم يقودهم بالخوف والإرهاب، أو التجويع والعوز والضعف الاقتصادي، كما نجد ذلك حيّاً في البلدان المستبدّة في عالمنا الثالث بالخصوص، وإنّما الدولة الشرعية التي أرادها الإسلام هي التي تجعل أهمَ وظيفة في قائمة أعمالها هو القيام بحماية حقوق الناس وتوفير الأمن والرفاهية لكل الشعب.

فالعدل والإحسان ورعاية جميع الشؤون الإنسانية من الواجبات الشرعية التي لم يدل عليها الكتاب فقط، وإنّما قامت السنة القولية والفعلية لرسول الله ﷺ وأمير المؤمنين عليه السلام عليها، واهتمت بها اهتماماً بالغاً كاهتمامها بتبليغ الرسالة. فجاءت عنها عدة قواعد وأصول وممارسات عملية، كلّها تشير إلى رعاية الحقوق وتطبيق العدالة الإسلامية بين الناس.

فلقد كان رسول الله ﷺ يقسّم حتى لحظاته بين أصحابه بالسويّة، فينظر إلى ذا تارة وينظر إلى ذا أخرى. وكتب مولانا أمير المؤمنين علي بن أبي طالب عليه السلام إلى بعض عمّاله في ذلك، فقال: «وآسِ بينهم في اللحظة والنظرة والإشارة والتحية حتى لا يطمع العظماء في حيفك، ولا ييأس الضعفاء من

---

(١) البقرة: الآية ١٧٩.

عدلك، والسلام»[1].

فالظلم محرم في الشريعة على لسان النبي بقولهﷺ: «إيّاكم والظلم، فإنّ الظلم عند الله هو الظلمات يوم القيامة»[2].

ويتبرأ أمير المؤمنين عليعليه السلام من الظلم فيقول: «والله لأنّ أبيت على حسك السعدان مسهّداً، أو أجرّ في الأغلال مصفّداً، أحبّ إليّ من أن ألقى الله ورسوله يوم القيامة ظالماً لبعض العباد، وغاصباً لشيء من الحطام»[3].

وعن أبي ذر الغفاري رحمه الله عن النبيﷺ فيما يرويه عن ربّه تبارك وتعالى قال: «يا عبادي، إنّي حرمت الظلم على نفسي وجعلته بينكم محرماً فلا تظالموا»[4].

وفيما يتعلّق بالمسؤولية الاجتماعية والإنسانية ورعاية الشؤون العامة والخاصة قالﷺ: «كلّكم راع وكلّكم مسؤول عن رعيّته، فالإمام راعٍ وهو مسؤول عن رعيّته»[5].

كما نهىﷺ نهياً جازماً عن غشّ الرعية وعدم تفقّد أحوالها ورعايتها حيث قال: «ما من إمام أو والٍ يغلق بابه دون ذوي الحاجة والخلّة والمسكنة إلاّ أغلق الله عزّ وجلّ أبواب السماء دون حاجته وخلّته ومسكنته»[6]. و: «ما من عبد يسترعيه الله رعية يموت يوم يموت وهو غاشّ

---

(١) نهج البلاغة: ص٤٢١، الكتاب ٤٦.

(٢) بحار الأنوار: ج٧٢ / ص٣٠٩ / ح٧.

(٣) نهج البلاغة: ص٣٤٦، الخطبة ٢٢٤.

(٤) صحيح مسلم: ج٥ / ص١٥٥ / ح٢٥٧٧، باب ١٥ تحريم الظلم.

(٥) عوالي اللآلئ: ج١ / ص١٢٩ / ح٣.

(٦) مسند أحمد: ج٤ / ص٢٣١.

لرعيته إلاّ حرّم الله عليه الجنّة»[١]. و: «إنّ شرّ الدعاء الحطمة»[٢]. أي الذي يشق على الرعية.

وعن أمير المؤمنين علي عليه السلام: «ألا وإنّ لكم عندي ألاّ... أوخّر لكم حقاً عن محله... وأن تكونوا عندي في الحقّ سواء»[٣].

ونهى صلى الله عليه وآله عن الحيف بين الرعية وعلى الأخصّ في تولية المناصب فقال: «من ولّى من المسلمين شيئاً من أمور المسلمين وهو يعلم أنّ في المسلمين من هو خير للمسلمين منه وأعلم بكتاب الله وسنّة رسوله صلى الله عليه وآله فقد خان الله ورسوله»[٤].

وفي رواية «من استعمل رجلاً من عصابة وفيهم من هو أرضى لله منه فقد خان الله ورسوله والمؤمنين»[٥].

ونهى صلى الله عليه وآله عن التفريق في إقامة الحدود، حيث أقام الحدّ على المخزومية عندما سرقت، وقال صلى الله عليه وآله «إنّما هلك من كان قبلكم بمثل هذا، كانوا يقيمون الحدود على ضعفائهم ويتركون أقوياءهم وأشرافهم فهلكوا»[٦].

كما وردت النصوص بتحريم الظلم والحيف عامة حتى في حقّ غير المسلمين، حيث قال صلى الله عليه وآله: «ألا من ظلم معاهداً أو انتقصه أو كلّفه فوق طاقته أو أخذ منه شيئاً بغير طيب نفس منه فأنا حجيجه يوم القيامة»[٧].

---

(١) صحيح مسلم: ج١ / ص١٧١ / ح١٤٢، باب ٦٣ استحقاق الوالي الغاش لرعيته النار.

(٢) السنن الكبرى: ج٨ / ص١٦١.

(٣) نهج البلاغة: ص٤٢٤، الكتاب ٥٠.

(٤) كنز العمّال: ج١٦ / ص٨٨ - ٨٩ / ح٤٤٠٣٥.

(٥) كنزل العمّال: ج٦ / ص٢٥ / ح١٤٦٨٧.

(٦) مستدرك الوسائل: ج١٨ / ص٧ / ح٢١٨٣٤، باب ١ من أبواب الحدود والتعزيرات.

(٧) كنزل العمّال: ج٤ / ص٣٦٤ / ح١٠٩٢٤.

وكان ﷺ يوصي ولاة الأمور برعاية الشؤون وإيصال الحقوق ورفع الظلم والحيف، ومّما روي عنه أنّه قد قال: «اللهم إنّي أشهدك على أمراء الأمصار فإنّما بعثتهم ليعلموا الناس دينهم وسنّة نبيّهم ﷺ ويقسموا فيهم فيأهم ويعدلوا عليهم»(١).

إنّ الإسلام لم يقتصر في تشريعاته المهمة في باب الحقوق على الحكام والدول فقط، وحثهما لمراعاة حقوق الشعب والمواطنين، وإنّما ركّز أيضاً على توجيه المواطن نفسه للأخذ بحقوقه وعدم التنازل عنها مهما كلّف الأمر. فكما أنّ من واجب الدولة احترام حقوق المواطن كذلك من واجب المواطن المسلم أيضاً احترام حقوقه والسعي لتحصيلها؛ لأنّ الحقّ يؤخذ ولا يعطى؛ ولذلك يكون المواطن من ناحيته مطالبا بالتمسك بحقّه والاعتزاز بكرامته، والرد على الحاكم الذي يسلبه حقّه؛ لأنّ التسامح والتساهل يغري الظالم، ويزيده تجاوزاً على حقوق الناس.

والإسلام في هذا هو الدين الوحيد الذي لا يؤمن بنظرية الاستسلام أمام الظالم القائلة: عليك بنفسك، ودع الظالم يفعل ما يريد.

ولكنّ الله تعالى يقول:

﴿وَالَّذِينَ إِذَا أَصَابَهُمُ الْبَغْيُ هُمْ يَنْتَصِرُونَ ❖ وَجَزَاءُ سَيِّئَةٍ سَيِّئَةٌ مِثْلُهَا فَمَنْ عَفَا وَأَصْلَحَ فَأَجْرُهُ عَلَى اللهِ إِنَّهُ لَا يُحِبُّ الظَّالِمِينَ ❖ وَلَمَنِ انْتَصَرَ بَعْدَ ظُلْمِهِ فَأُولَئِكَ مَا عَلَيْهِمْ مِنْ سَبِيلٍ ❖ إِنَّمَا السَّبِيلُ عَلَى الَّذِينَ يَظْلِمُونَ النَّاسَ وَيَبْغُونَ فِي الْأَرْضِ بِغَيْرِ الْحَقِّ أُولَئِكَ لَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾(٢).

وهذه الآية تحمل أكثر من مبدأ في صورة واحدة، فهي تحث المظلوم على

---

(١) مسند أحمد: ج١ / ص٢٨ و ص٤٨.

(٢) الشورى: الآية ٣٩ ـ ٤٢.

مقاومة الظلم والانتصار لنفسه ولحقه، وتحثّه في نفس الوقت على أن لا يسيء في استعمال حقّه، ولا يتجاوز حدوده ويتمادى في انتقامه، وإنّما جزءا سيئة سيّئة مثلها، وهي أيضاً تحمي المعترض على الظلم والذي يقاوم الظلم بأي لون تلبّس من اضطهاد أو عقاب من قبل السلطة

﴿وَلَمَنِ انْتَصَرَ بَعْدَ ظُلْمِهِ فَأُولَئِكَ ما عَلَيْهِمْ مِنْ سَبِيلٍ﴾[1].

وهي أيضاً تنذر الظالم بعذاب أليم، وتحذّره مغبّة ظلمه وتعدّية على حقوق الناس. والإسلام في مطالبته المواطن بالانتصار لحقه والدفاع عنه يصل إلى حدّ اعتبار ذلك جهاداً في سبيل الله وفريضة على كلّ مسلم، ومن قتل في سبيلها فهو شهيد، فرسول الله صلى الله عليه وآله يقول: «من قتل دون ماله فهو بمنزلة الشهيد[2]، ومن قتل في سبيل الله فهو شهيد[3]، ومن قتل دون مظلمته فهو شهيد»[4].

وقد جاء رجل إلى رسول الله صلى الله عليه وآله فقال: يا رسول الله، أرأيت إن جاء رجل يريد أخذ مالي؟ قال صلى الله عليه وآله: «فلا تعطه مالك» قال: أرأيت إن قاتلني؟ قال صلى الله عليه وآله: «قاتله» قال: أرأيت إن قتلني. قال صلى الله عليه وآله: «فأنت شهيد» قال: أرأيت إن قتلته؟ قال صلى الله عليه وآله: «هو في النار»[5].

وعن أمير المؤمنين علي عليه السلام قال: «لابدّ للناس من أمير برّ أو فاجر يعمل في إمرته المؤمن، ويستمتع فيها الكافر، ويبلّغ الله فيها الأجل، ويجمع به

---

(١) الشورى: الآية ٤١.

(٢) الكافي: ج٥ / ص٥٢ / ح٣.

(٣) كنز العمّال: ج٤ / ص٤١٩ / ح١١١٩٦.

(٤) الكافي: ج٥ / ص٥٢ / ح١.

(٥) صحيح مسلم: ج١ / ص١٦٩ - ١٧٠ / ح١٤٠، باب ٦٢ من قُتل دون ماله فهو شهيد.

الفيء، ويُقاتل به العدوّ، وتأمن به السبل، ويؤخذ به للضعيف من القوي؛ حتّى يستريح بَرّ، ويُستراح من فاجر»[١].

وقد قاضى الإمام أمير المؤمنين علي عليه السلام من نفسه عندما ادّعى عليه يهودي ملكيته لدرعه[٢]، ودفع عليه السلام مالاً لنصراني عندما رآه يتسوّل بالكوفة[٣].

من كل هذا الأدلة نظهر أنّ مسؤولية الدولة هي ضمان الحقوق الإنسانية لأفراد الرعية، ورعاية شؤونهم، وإيصال الحقوق إليهم، ومنع التظالم بينهم، كما أنّها من الأحكام الشرعية المقدسة التي يجب على الدولة مراعاتها.

فالمطالبة بالحقّ من أهمّ واجبات الفرد المسلم أيضاً في الإسلام وأعظم مبادئه، وهو في أمثال هذه الروايات يصنع الثورة من أجل الحقّ والاعتزاز بالحرية والكرامة، ويزرع في حنايا البشر وعروقهم حسن الإنسانية والمواطنة الصالحة التي يجب أن تبنى وتتحرّر من كل استعباد؛ ليبقى الإنسان دائماً أبي النفس عزيزاً كريماً، وإنّ أمة يبلغ بها الوعي واليقظة والتمسك بالحقوق من هذا المدى الواسع الشامل ـ والذي ينظمه لها القرآن وكلمات المعصومين عليهم السلام ينبغي أن لا ترضى بأن يظلمها حاكم مستبدّ، أو يصادر حقوقها وحرياتها مستعمر جائر، أو غاز جبّار مهما بلغ من القوة والبطش.

---

(١) نهج البلاغة: ص٨٢ / الخطبة ٤٠.

(٢) مناقب آل أبي طالب: ج٢ / ص١٠٥.

(٣) تهذيب الأحكام: ج٦ / ص٢٩٢ ـ ٢٩٣ / ح٨١١.

حقّ الأمن للمواطنين

تؤكد الأدلّة الشرعية على تأمين حقوق الإنسان الشخصية وحرمة ذاته، ومنع الاعتداء والتجسّس عليه، حيث يقول: «ودماؤكم وأموالكم وأعراضكم عليكم حرام»[1] «المؤمن حرام كلّه: عرضه وماله ودمه»[2].

وجاءت الأدلّة الشرعية بتحريم كل ما يؤدي إلى الاعتداء على الإنسان أو عرضه أو ماله، حيث حرّم الله سبحانه ورسوله الاعتداء على النفس البشرية بالقتل أو الجناية، وشرع لذلك أحكام القصاص والديات لردع المعتدي.

قال تعالى:

﴿وَمَنْ يَقْتُلْ مُؤْمِناً مُتَعَمِّداً فَجَزَاؤُهُ جَهَنَّمُ خَالِداً فِيهَا﴾[3].

﴿وَمَنْ قُتِلَ مَظْلُوماً فَقَدْ جَعَلْنَا لِوَلِيِّهِ سُلْطَاناً فَلا يُسْرِفْ فِي الْقَتْلِ إِنَّهُ كَانَ مَنْصُوراً﴾[4].

وفي حجّة الوداع خطب النبي فقال: «إنّ دمائكم وأموالكم عليكم حرام كحرمة يومكم هذا في شهركم هذا في بلدكم هذا إلى يوم تلقونه فيسألكم عن أعمالكم»[5].

وقال: «يقتل قتيل وأنا فيكم لا يدري من قتله؟ لو أنّ أهل السماء

---

(١) تفسير القمي: ج١ / ص١٧١.

(٢) تحف العقول: ص٤٦.

(٣) النساء: الآية ٩٣.

(٤) الإسراء: الآية ٣٣.

(٥) وسائل الشيعة: ج٢٩ / ص١٠ / ح٣٥٠٢٣، باب من أبواب القصاص في النفس.

وأهل الأرض اشتركوا في قتل مؤمن لعذّبهم الله إلاّ أن يشاء ذلك»[١].

وقال ﷺ: «لزوال الدنيا أهون على الله من قتل مسلم»[٢].

وحرّم الشرع الاعتداء على الأموال فقال ﷺ: «من اقتطع أرضاً ظالماً لقي الله عزّ وجلّ يوم القيامة وهو عليه غضبان»[٣]. «ومن اقتطع حقّ امرئ مسلم بيمينه فقد أوجب الله له النار»[٤].

وحرّم كلّ أنواع التصرّفات في حقوق الناس بلا إذن أو إجازة منهم، فقال ﷺ: «لا يحلّ دم امرئ مسلم ولا ماله إلاّ بطيبة نفسه»[٥].

وقال تعالى:

﴿وَلَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ﴾[٦].

وشرع الإسلام أحكاماً زاجرة كعقوبة للسارق والزاني وقاطع الطريق من قطع ورجم وجلد ونفي من الأرض وصلب وغير ذلك.

---

(١) كتاب السنن الكبرى: ج٨ / ص٢٢، باب تحريم القتل من السنة.

(٢) كتاب السنن الكبرى: ج٨ / ص٢٢ ـ ٢٣، باب تحريم القتل من السنة.

(٣) مسند أحمد بن حنبل: ج٤ / ص٣١٧؛ كنز العمّال: ج٣ / ص٥٠٣ / ح٧٦٢٢.

(٤) كنز العمّال: ج١٦ / ص٦٩١ / ح٤٦٣٥٣.

(٥) وسائل الشيعة: ج٢٩ / ص١٠ / ح٣٥٠٢٣، باب ١ من أبواب القصاص في النفس.

(٦) البقرة: الآية ١٨٨.

حرمة التجسّس

جاءت الشريعة الإسلامية بأحكام تفصيلية لضمان حرمة الفرد في المجتمع المسلم وكرامته، ومن ذلك تحريم التجسّس على الرعية من قبل الدولة، ومن قبل الأفراد بعضهم على بعض، وتحريم التعذيب المادي والمعنوي والإيذاء والسجن. ونلمح فيما يلي إلى بعض هذه الأحكام بشيء من التفصيل:

لقد بينت الشريعة أنَّ هناك تجسساً جائزاً وشرعياً، ويكون واجباً عند الحاجة إليه، وهو ما كان على الأعداء، وهم الكفّار المحاربون بهدف معرفة أخبارهم وأحوالهم المادية والمعنوية لخدمة أغراض الدولة الإسلامية. وهذا لا يجوز إلاّ بإذن الإمام المعصوم أو نائبه الخاصّ أو العام في إطار شورى الفقهاء، وليس هذا هو المقصود هنا. كما أنَّ هناك قسماً آخر من التجسّس الضروري وهو تجسّس الحاكم على موظفيه لضمان أدائهم للواجبات.

وهناك تجسّس حرام شرعاً وهو تقصي أخبار المواطنين وكشف أسرارهم ومراقبة أعمالهم وتصرفاتهم، والسعي للتنقيب عن كلّ خطوة يخطونها أو حركة يتحركونها للإيقاع بهم، وهذا هو الذي تفعله الحكومات الديكتاتورية اليوم في أجهزة المخابرات من مراقبة الناس فرداً فرداً، والتفتيش عن عقائدهم وانتماءاتهم، وتوجهات أفكارهم، وكل قضاياهم الخاصة والعامة، حتّى أنّنا نجد أنَّ بعض الأجهزة الجاسوسية تجمع عن كل شخص معلومات وقضايا أكثر مما قد يعرفه الشخص نفسه عن نفسه وخصوصياته؛ وذلك لأنّها معلومات ملفقة ومجتمعة من الكذب والتهم والافتراءات التي لا طائل تحتها سوى الوقيعة بالمواطن وإرهابه وإذلاله وإخضاعه أخيراً لسلطة الدولة.

وقد نهى الله سبحانه وتعالى عن التجسّس مطلقاً بقوله عزّ وجلّ:
﴿يـا أَيُّـهَا الَّذِيـنَ آمَنُـوا اجْتَنِبُـوا كَثِـيراً مِـنَ الظَّـنِّ إِنَّ بَعْـضَ الظَّـنِّ إِثْـمٌ وَلا تَجَسَّسُوا﴾[1].

ومن الواضح أنّ المراد من الاجتناب عن الظن هو الاجتناب عن ترتيب الأثر والعمل عليه، كأن يظن بأخيه سوءاً فيقذفه بـه ويبهته ويرتـب عليه سائر آثاره، وأمّا نفس الظن بما هو نوع من الإدراك النفساني فهو أمر يفاجئ النفس بلا اختيار فلا يقصده الشرع بالاجتناب والنهي إلاّ إذا كانت بعض مقدماته اختيارية، كأن يراقب الناس ويترصد أعمالهم وحركاتهم وسكناتهم حتى يحصل له الظن، وما شابه ذلك من مصاديق التجسّس.

كما نهى الرسول ﷺ عن التجسّس فقال: «إيّاكم والظن، فإنّ الظن أكذب الحديث، ولا تجسّسوا ولا تحسّسوا، ولا تنافسوا، ولا تحاسدوا، ولا تباغضوا، ولا تدابروا، وكونوا عباد الله إخواناً»[2].

وقال ﷺ مخاطباً هؤلاء الذين يراقبون الناس ويتربّصون بهم الدوائر: «يا معشر من آمن بلسانه ولم يخلص الإيمان إلى قلبه، لا تغتابوا المسلمين، ولا تتبعوا عوراتهم، فإنّ من يتّبع عورة أخيه يتّبع الله عورته، ومن يتّبع الله عورته يفضحه في جوف بيته»[3].

وقال أمير المؤمنين ﵇: «سوء الظن يفسد الأمور، ويبعث على الشرور»[4].

---

(١) الحجرات: الآية ١٢.

(٢) كنز العمّال: ج١٦ / ص٨٦ / ح٤٤٠٢٦.

(٣) كنزل العمّال: ج١٦ / ص١٢٥ / ح٤٤١٤٩.

(٤) غرر الحكم ودرر الكلم: ج١ / ص٣٩٣، رقم ٢٦.

وقد نهى الرسول ﷺ عن التجسّس من قبل الحاكم على الرعية فقال: «إنّ الأمير إذا ابتغى الريبة في الناس أفسدهم»[١].

وهذه السيرة كانت حالة اجتماعية تربّى عليها المجتمع الإسلامي، فأخذها من سيرة الرسول الأعظم ﷺ؛ ولذلك كان بعض الصحابة ينهون عن التجسّس على الناس بهدف اكتشاف الأسرار غير الظاهرة بحجة دفع المنكر، أو ردع الظلم، أو توفير الأمن للناس، هذه الحجة التي تدعيها الأجهزة الإرهابية اليوم من أجل تصفية الخصوم والاعتداء على الناس وإرعابهم. فقد قيل لابن مسعود: هل لك في الوليد بن عقبة تقطر لحيته خمراً؟ قال: قد نهينا عن التجسّس، فإن يظهر لنا شيء نقم عليه[٢].

وعن أحد الصحابة قال: إنّ أناساً كانوا يؤخذون بالوحي في عهد رسول الله ﷺ وإنّ الوحي قد انقطع، وإنّما نأخذكم الآن بما ظهر لنا من أعمالكم، فمن أظهر لنا خيراً آمنّاه وقرّبناه، وليس إلينا من سريرته شيء، الله يحاسبه في سريرته[٣].

أضف إلى ذلك أنّه نظراً لما علم من الدين ومذاق المتشرعة وأجمع عليه المسلمون من حرمة التجسّس مطلقاً بين المسلمين، فإنّ الفقهاء يؤكّدون على عدم جواز التجسّس للبحث عن المنكرات، وخاصة غير الظاهرة المكشوفة، فكيف بها إذا كانت مجرد اتهامات وافتراءات مختلقة ناشئة من سوء الظن بالناس، وتتبع عثراتهم ومراقبة أعمالهم؟ حيث يؤكّد الفقهاء الشيعة والسنّة

---

(١) كتاب السنن الكبرى: ج٨ / ص٣٣٣، باب ما جاء في النهي عن التجسّس.

(٢) كنز العمّال: ج٣ / ص٦٩٢ / ح٨٤٨٢.

(٣) كتاب السنن الكبرى: ج٨ / ص٢٠١، باب ما يحرم به الدم من الإسلام زنديقاً كان أو غيره.

معاً حرمة التجسّس مطلقاً إلاّ ما استثني، وهو قليل ونادر، وله شرائط خاصة ومنحصرة بالأعداد غالباً.

قال المرجع المعاصر آية الله العظمى السيد محمد الحسيني الشيرازي(دام ظلّه) في الفقه بتوضيح قليل منّا: يجوز التجسّس على الأعداء والمسلم المعاون لهم، بأنواع التجسّس، وآية لا تجسّسوا خاصة ـ أي بين المسلمين فقط وفي موارد سوء الظن وترتيب الآثار السيئة المحرمة عليه ـ إلى آخره.

ثم قال سماحته:

> أمّا ما يصطلح عليه الآن بالمباحث أو السرية فإنّه لا يجوز على المسلمين؛ لأنّه داخل في ﴿وَلا تَجَسَّسُوا﴾ [1].
>
> نعم، إذا كان هناك خطر على الدولة الإسلامية من البغاة من المسلمين، أو من الأعداء ـ كما إذا كانت دولة إسلامية صحيحة قائمة، وكانت أحزاب مربوطة باليمين أو اليسار ـ جاز جعل المباحث ـ لأنّه حفظ للإسلام والمسلمين، أمّا في الدول الباطلة، فالانخراط في سلك المباحث كالانخراط في سائر وظائف الدولة، فإن كان في ذلك نفع للإسلام والمسلمين جاز بإذن الحاكم الشرعي، وإلاّ فلا[2].

وقال آخرون في موضوع ردع المنكر وحرمة كشفه: إنّه إذا كان المنكر مستوراً لا علم للدولة أو القاضي به فلا يجوز السعي للكشف عنه حتى

---

(١) الحجرات: الآية ١٢.

(٢) الفقه «كتاب الجهاد»: ج٤٧ / ص١٩١، مسألة ٦٠.

لا يرتكب التجسّس المنهي عنه شرعاً.

وإذا كان المنكر مستوراً ولكنّه يستريب به لا تكفي الاسترابة هذه مبرراً لسعي الحاكم للكشف عن المنكر. وعن الماوردي أنّه قال: ليس للمحتسب أن يبحث عمّا لم يظهر من المحرمات[١].

وقد ورد في فيض القدر أنّه من واقع شيئاً من المعاصي ينبغي أن يستتر، وحينئذٍ فيمتنع التجسس عليه لأدائه إلى هتك الستر[٢].

فضلاً عن ذلك أكّد الفقهاء على أنّ قيام الدولة بالتجسّس لكشف المنكر يفقد الدليل المستمد في الكشف عن المنكر مشروعيته حيث يشترط لإضفاء المشروعية، ألا يكون الكشف عن المنكر وليد تجسّس منهي عنه شرعاً، ويتحقق هذا التجسس إذا ثبت أنّ الحاكم قد سعى إلى طلب الأمارات المعرفة بالمنكر، أو إلى طلب البينة الدالة عليه، وإنّ كل منكر لم تظهر أماراته أو بيّنته يعد منكراً مستوراً لا ينبغي للغير أن يكشف عنه، وإلاّ كان هذا الكشف تجسّسا محظوراً.

هذا كلّه على فرض تحقق الموضوع وصدق كون العمل المراد كشفه من قبل الدولة منكراً، فكيف به إذا لم يكن من الأصل في المنكرات، وإنّما من الأعمال الإنسانية العادية التي جعل الإسلام فيها الإنسان حراً طليقا، كحرية الرأي والمعارضة والانتماء السياسي، ولكن الدول تدخلها ضمن قائمة المنكر أو المحظورات السياسية من أجل قمعها والقضاء عليها؟ فإنّ هذا من الأولى حرمة كشفه أو العمل على تحديده أو القضاء عليه.

---

(١) راجع شرح صحيح مسلم للنووي: ج٢ / ص٢٦.

(٢) فيض القدير شرح الجامع الصغير: ج١ / ص٢٠٢.

وبذلك يكون الأصل عدم جواز التجسّس على المواطنين من قبل الدولة، لا لكشف المنكر، ولا لإزالته أو عقاب مرتكبه أو غير ذلك؛ لتحريم الشرع القطعي للتجسّس مطلقاً، كما تدل الأحاديث والآيات على أنّه: لا يجوز التجسّس على الناس والنظر إلى عوارتهم، أو الاستماع إلى أسرارهم، سواء أكان ذلك من أحد الناس تطفلاً أم من المسؤولين، ولأي سبب من الأسباب، كما أنّه لا يجوز من جماعات الناس لخدمة جهة من الجهات مهما كانت العناوين وبأي طريقة كانت!! فإنّه إذا صدق العنوان وهو التجسّس عرفاً كان حراماً؛ لأنّ الأحكام تتبع العناوين كما ثبت في الفقه.

حرمة المساكن والبيوت

ومما يدل على أهميّة المحافظة على خصوصيات الفرد في المجتمع الإسلامي الأدلّة التي وردت عن القرآن والرسول ﷺ والمؤكدة على حرمة التجسّس بالاطلاع على البيوت بغير إذن، وعلى جواز عقاب من يفعل ذلك عقاباً مادياً رادعاً، وكذلك ما ورد به الشرع من حرمة البيوت، ووجوب الاستئذان والاستئناس قبل دخولها.

وقد أكّد الرسول ﷺ على أنّه إن تجسّس أحد على جماعة ففقأوا عينه فلا دية له.

ففي الحديث النبوي الشريف: «لو أنّ رجلاً اطلع عليك فخذفته بحصاة ففقأت عينه لم يكن عليك جناح»[1].

وقد اتفقت جميع المذاهب الإسلامية على هدر عين من اطلع على بيوت

---

(١) تذكرة الفقهاء: ج٢ / ص١٩٥.

الناس.

قال المحقق ﵀ في الشرائع: من اطلع على قوم فلهم زجره فلو أصرّ فرموه بحصاة أو عود فجنى ذلك عليه كانت الجناية هدراً[١].

فقال الشيرازي ﵀ في الفقه:

لا إشكال ولا خلاف في أنّ من اطلع على دار غيره أو غيرها للتطلع على عوراتهم ولو كان التطلّع من داره أو ملكه كان لهم زجره، فإن لم ينزجر فرموه بحصاة أو عود أو غيرها فأصابه مما جرحه أو أفقده بصره أو ما أشبه كان هدراً وفي الجواهر دعوى الإجماع بقسميه عليه، فإنّه من المدافعة عن العرض، وقد تقدم في مسألة المحارب الأخبار المتواترة الدالة على ذلك، وفي صحيح ابن مسلم: عورة المؤمن على المؤمن حرام. قال: من اطلع على مؤمن في منزله فعيناه مباحتان للمؤمن في تلك الحال.

وفي النبوي: من اطلع عليك فخذفته بحصاة ففقأت عينه فلا جناح عليك.

والظاهر جواز إطلاق رميه، بل ظاهر الروايات المتقدمة رمية بدون إنذار، ولا إجماع على خلاف ذلك، فلو بادره من غير زجر لم يضمن[٢].

وذلك لأنّ الإسلام جعل للبيوت حرمة وكرامة كحرمة العرض والنفس حتى نهى عن دخولها بغير إذن أهلها. قال تعالى:

---

(١) شرائع الإسلام: ج٤ / ص٩٦٨.

(٢) الفقه «كتاب الحدود والتعزيرات»: ج٨٨ ، ص٣٧٩، مسألة ٣.

﴿يا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لا تَدْخُلُوا بُيُوتاً غَيْرَ بُيُوتِكُمْ حَتَّى تَسْتَأْنِسُوا وَتُسَلِّمُوا عَلى أَهْلِها ذلِكُمْ خَيْرٌ لَكُمْ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ * فَإِنْ لَمْ تَجِدُوا فِيها أَحَداً فَلا تَدْخُلُوها حَتَّى يُؤْذَنَ لَكُمْ وَإِنْ قِيلَ لَكُمُ ارْجِعُوا فَارْجِعُوا هُوَ أَزْكى لَكُمْ وَاللهُ بِما تَعْمَلُونَ عَلِيمٌ﴾[1].

فقد أوجب الله تعالى بهذه الآية طلب الإذن قبل الدخول، وعبّر عنه بأنّه الاستئناس الظاهر الذي هو ضد الاستيحاش؛ لأنّ الذي يقرع باب غيره لا يدري أيؤذن له أم لا، فهو كالمستوحش، فإذا أذن له استأنس، ولما كان الاستئناس لازماً للإذن أطلق اللازم وأريد ملزومه الذي هو الإذن، ومنه يظهر أنّ من مصلحة هذا الحكم الستر على عورات الناس، والتحفّظ على حقوقهم وكراماتهم وأعراضهم، فإذا استأنس الداخل عند إرادة الدخول على بيت غير بيته، فأخبر صاحب البيت بدخوله بالتنحنح، أو التسبيح العالي، ثم دخل فسلّم عليه فقد أعانه على ستر عورته وأعطاه الأمن من نفسه.

ومعلوم أنّ الاستمرار على هذه السرة الأخلاقية الجميلة التي تحفظ حقوق الناس وترعى كراماتهم تؤدي إلى استحكام أواصر الأخوة والألفة والتعاون العام على إظهار الجميل، والسيرة على القبيح بين أفراد المجتمع، ولعلّه إليه أشار سبحانه بقوله:

﴿ذلِكُمْ خَيْرٌ لَكُمْ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ﴾[2].

أي لعلّكم بمواصلة هذه السيرة ومراعاتها تتذكّرون ما يجب عليكم رعايته في حفظ حقوق بعضكم لبعض، وإحياء سنّة الأخوة وتآلف القلوب التي هي من أهمّ أسباب السعادة الاجتماعية والإنسانية للإنسان.

---

(١) النور: الآية ٢٧ ـ ٢٨.

(٢) النور: الآية ٢٧.

ومن هنا يظهر معنى الآية التالية لها في قوله تعالى:

﴿فَإِن لَّمْ تَجِدُوا فِيهَا أَحَدًا فَلَا تَدْخُلُوهَا حَتَّىٰ يُؤْذَنَ لَكُمْ...﴾[1].

أي إن علمتم بعدم وجود أحد فيها من الذين يملكون الإذن والترحيب فلا تدخلوها حتى يأذن لكم من بيده حقّ الإذن، وليس المراد به أن يتطلّع على البيت، وينظر فيه بلا إذن أو استئذان، فإن لم يرَ فيه أحداً تجنب الدخول؛ وذلك لأنّ السياق في الآية الشريفة يشهد على أنّ المنع في الحقيقة عن الدخول بلا إذن لضمان عدم النظر والاطلاع على عورات الناس، وفي النظر إلى داخل الدار بلا إذن يحقق موضوع المنع والنهي الذي جاءت به الآية؛ ولذلك لا يجوز أيضاً.

والفرق بين الآيتين هو أنّ الآية الثانية تبيّن حكم دخول بيت الغير وليس فيه من يملك الإذن من أصحابه، بينما الآية الأولى تبيّن حكم الدخول وفيه من يملك الإذن ولا يمنع منه، وأمّا الحالة الثالثة وهي دخول البيت وفيه من يملك الإذن ومع ذلك لا يأذن فيه، فتبيّن حكمه من قوله تعالى:

﴿وَإِن قِيلَ لَكُمُ ارْجِعُوا فَارْجِعُوا هُوَ أَزْكَىٰ لَكُمْ وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ عَلِيمٌ﴾[2].

ويتبين مما سبق حرمة دخول البيت بغير إذن أهله؛ ولذلك فلا يجوز للدولة اقتحام البيوت ولا تفتيشها أو دخولها إلاّ بعد موافقة أهلها وإذنهم، حيث لم يستثن الله تعالى أحداً في وجوب طلب الإذن، وأمر الجميع بـ الرجوع عند عدمه، مما يجعل طلب ذلك أمراً مؤكّداً ثابتاً بالشرع.

ومن هنا يظهر أنّ ادعاء أجهزة الأمن والمخابرات، أو القضاء الخاص

---

(١) النور: الآية ٢٨.

(٢) النور: الآية ٢٨.

بأنه فوق القانون والدستور، وأنّ جميع الحقوق والواجبات والمحرّمات، وكلّ القواعد والضوابط الإنسانية والأخلاقية والعقلية لا تتمكن أن تحدّد من أعماله وتصرفاته، ادعاء باطل عقلاً وشرعاً.

فممّا سبق يتبيّن أنّ دخول البيوت بغير إذن أهلها لا يجوز مطلقاً، وأنّه ليس للدولة التجسّس على البيوت ولا دخولها أو تفتيشها لإثبات التهمة، أو للتحقّق عما خفي من الأسرار، أو لدفع المنكر كما تزعم.

وقد كانت حرمة البيوت لها مكانة عظيمة في نفوس المسلمين، بحيث لم يتمكن أي أحد مهما كانت مكانته وقوته ومقامه وبأي عذر جاء أن يتجاوزها حتى الحاكم. نعم، الحاكم نفسه لم يرَ المجتمع المسلم له أيّ حقّ في تجاوز هذا الحقّ أو الاعتداء عليه. وما رواه ثور الكندي يؤكّد ذلك، حيث قال:

> إنّ عمر بن الخطاب كان يعسّ بالمدينة من الليل فسمع صوت رجل في بيت يتغنى، فتسوّر عليه، فقال: يا عدوّ الله، أظننت أنّ الله يسترك وأنت في معصيته؟ فقال: وأنت يا أمير المؤمنين لا تعجل عليّ، إن أكن عصيت الله واحدة فقد عصيت الله في ثلاث. قال:
>
> ﴿وَلا تَجَسَّسُوا﴾[1].
>
> وقال: ﴿وَأْتُوا الْبُيُوتَ مِنْ أَبْوابِها﴾[2].
>
> وقد تسوّرت عليّ، وقد دخلت عليّ بغير إذن، وقال الله تعالى:
>
> ﴿لا تَدْخُلُوا بُيُوتاً غَيْرَ بُيُوتِكُمْ حَتَّى تَسْتَأْنِسُوا وَتُسَلِّمُوا

---

(١) الحجرات: الآية ١٢.

(٢) البقرة: الآية ١٨٩.

عَلى أَهْلِها﴾[1].

قال عمر: فهل عندك من ضير إن عفوت عنك؟ قال: نعم، فعفا عنه، وخرج وتركه[2].

فهل هناك ضمانات لحرية المساكن وحرمتها ولأمان الناس وأمنهم في بيوتهم أقوى مما جاء به الإسلام؟! ولا يخفى أنّ هذا لا يعني أنّ الدولة تدع المنكر سارياً مع علمها بارتكابه داخل البيوت، وإنّما يجب أن تعمل على إيقافه عن طريق إخراج أهل المنكر من بيوتهم دون الدخول بغير إذن، ولها في تطبيق ذلك أساليب، منها طلب الإذن من الحاكم الشرعي وأهل البيت، أو اللجوء إلى وسائل الضغط المادية لإخراجهم من البيوت، ويجب مراعاة الأسهل فالأسهل في الضغط، وقبل ذلك كلّه يجب أن تعمل بكل ما يمنع من وقوع المنكر من أساسه، ومعالجة الجذور، وذلك بالتوعية والتثقيف وقطع دابر الفساد بالترفيه المادي والاقتصادي للمواطنين، وترقية المستوى الروحي والأخلاقي في المجتمع حتى لا يفكر أحد بارتكاب معصية أو منكر ما أبداً.

فالشارع أكّد تأكيداً جازماً على حرمت البيت، وعلى عدم دخوله إلاّ بإذن أهله، فحصول الإذن مقصود للشارع؛ ولذا ينبغي التقيّد بذلك من قبل الدولة والأفراد، فإن حصل الإذن سواء مباشر أو علم أنّ أهل البيت يرضونه كما في حالة دفع الأذى والضرر عنه عند حصول الكوارث، فإنّه يجوز للدولة عندئذ دخول البيوت. وأمّا إن لم يأذن أهل البيت فلا يجوز لها الدخول مطلقاً.

---

(١) النور: الآية ٢٧.

(٢) كنز العمّال: ج٣ / ص٨٠٨ / ح٨٨٢٧.

لا تعذيب في الإسلام

وقد أكّدت الشريعة على حفظ حقوق الإنسان بتحريم الأذى والتعذيب للإنسان مطلقاً، سواء كان لإثبات الجرم بالإكراه، أو لأخذ الإقرار والاعتراف من المتهم أو غير ذلك، حيث يخالف ذلك ما جاء به الشرع من صيانة النفس والمال والعرض في دار الإسلام. قال تعالى:

﴿وَالَّذِينَ يُؤْذُونَ الْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ بِغَيْرِ مَا اكْتَسَبُوا فَقَدِ احْتَمَلُوا بُهْتَاناً وَإِثْماً مُبِيناً﴾[1].

والتعذيب مناف لإكرام الله تعالى الإنسان الوارد بالنصوص الشرعية:

﴿وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ﴾[2].

ولذلك حرّم الإسلام قتل المؤمن إلاّ بالحقّ، أو أن يكون خطأ كما قال تعالى:

﴿وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ أَنْ يَقْتُلَ مُؤْمِناً إِلاَّ خَطَأً﴾[3].

لما في ذلك من إهدار للحياة الإنسانية.

وحرّم الإسلام كذلك الاعتداء على المسلم وإيذائه بغير حقّ، وقرر عقوبة شرعية على كل من يعتدي على نفس المسلم أو على جزء من بدنه. قال تعالى:

﴿وَكَتَبْنَا عَلَيْهِمْ فِيهَا أَنَّ النَّفْسَ بِالنَّفْسِ وَالْعَيْنَ بِالْعَيْنِ وَالأَنْفَ بِالأَنْفِ وَالأُذُنَ

---

(١) الأحزاب: الآية ٥٨.

(٢) الإسراء: الآية ٧٠.

(٣) النساء: الآية ٩٢.

بِالأُذُنِ وَالسِّنَّ بِالسِّنِّ وَالْجُرُوحَ قِصَاصٌ﴾[1].

وعن هشام بن حكيم بن حزام قال: مرّ بالشام على أناس وقد أقيموا في الشمس وصُبّ على رؤوسهم الزيت فقال: ما هذا؟ قيل: يعذّبون في الخراج، فقال: أمَا إنّي سمعت رسول الله ﷺ يقول: «إنّ الله يعذّب الذين يعذّبون الناس في الدنيا»[2].

وقد شدّد رسول الله ﷺ في النهي عن إيذاء المسلم بقوله ﷺ: «من جرّد ظهر مسلم بغير حقّ لقي الله وهو عليه غضبان»[3].

وحرّم الإسلام ترويع المسلم وظلمه فقال ﷺ: «لا يحلّ لمسلم أن يروع مسلماً»[4].

وقال ﷺ: «لا تروّعوا المسلم فإنّ روعة المسلم ظلم عظيم»[5].

وقد حظر الإسلام تعذيب المسجونين، فعن أبان الأحمر قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن قول الله عزّ وجلّ:

﴿وَفِرْعَوْنَ ذِي الأَوْتَادِ﴾[6].

لأيّ شيء سمي ذا الأوتاد؟ فقال عليه السلام: «لأنه كان إذا عذّب رجلاً بسطه على الأرض على وجهه ومدّ يده ورجليه فأوتدها بأربعة أوتاد في الأرض، وربما بسطه على خشب منبسط فوتد رجليه ويديه بأربعة أوتاد، ثم تركه على

---

(١) المائدة: الآية ٤٥.

(٢) صحيح مسلم: ج٥ / ص١٧٩ - ١٨٠ / ح٢٦١٣.

(٣) مجمع الزوائد ومنبع الفوائد: ج٦ / ص٢٥٦، باب فيمن جرّد ظهر مسلم بغير حقّ.

(٤) وسائل الشيعة: ج١٢ / ص٢٧١ / ح١٦٢٨٤، باب ١٤٧ من أبواب أحكام العشرة.

(٥) كنزل العمّال: ج١٦ / ص١١ / ح٤٣٧٠٩.

(٦) الفجر: الآية ١٠.

حاله حتى يموت»[١].

والإمام أمير المؤمنين عليه السلام يوصي ولده الحسن عليه السلام بأن يعامل أسيره ابن ملجم معاملة حسنة، وهو الذي جنى تلك الجناية العظيمة في قتل إمام المسلمين. نعم يوصيه، أن يطعمه من طعامه، ويسقيه من شرابه[٢].

ومن قبل رسول الله صلى الله عليه وآله لم ترقد له عين ولم يهدأ له بال عندما أسر المسلمون عمّه العباس، وكان يئنّ ليله من الجراحات التي أصابته[٣].

وقد نهى الإسلام كذلك عن الأخذ بإقرار الخائف غير المعروف بالفجور؛ لأنّ الاعتراف في مواضع الخوف لا يمكن أن يكون دليلاً على المتهم، فهذا أمير المؤمنين علي عليه السلام يقول: «من أقرّ بحد على تخويف أو حبس أو ضرب لم يجز ذلك عليه، ولا يحدّ»[٤].

وكان عليه السلام يقول: «لا قطع على أحد يخوّف من ضرب ولا قيد ولا سجن ولا تعنيف إلاّ أن يعترف، فإن اعترف قطع، وإن لم يعترف سقط عنه لمكان التخويف»[٥].

إنّ الإسلام دقيق غاية الدقة في تطبيق القانون ومراعاة الحقوق؛ لأنّ القانون الشرعي هو الحاكم في بلاد الإسلام الملتزمة بتعاليمه الصحيحة، لا الحاكم أو الحكومة مهما كانت. فمبدأ سيادة القانون من أهمّ المبادئ التي جاء

---

(١) علل الشرائع: ج١ / ص٨٩، باب ٦٠ العلة التي من أجلها سمي فرعون ذا الأوتاد.

(٢) بحار الأنوار: ج٤٢ / ص٢٠٦ / ح١٠.

(٣) بحار الأنوار ج١٩ / ص٢٤٠، القصة.

(٤) مستدرك الوسائل: ج١٦ / ص٣٢ / ح١٩٠٣٠، باب ٣ من كتاب الإقرار.

(٥) تهذيب الأحكام: ج١٠ / ص١٢٨ / ٥١١؛ ووسائل الشيعة: ج٢٨ / ص٢٦١ / ح٣٤٧١٣، باب ٧ من أبواب حدّ السرقة.

بها الإسلام في البعد السياسي؛ ولذلك لم يجعل التشريع بيد الحكام، وإنّما قصر وظيفة الحكّام بالتطبيق والإجراء فقط، حتى أنّ التأريخ كلّه لا يعرف ولم يعرف إلى اليوم دولة واحدة احترمت قوانينها وجعلت لها مكانة مقدسة في نفوس أبنائها مثل التقديس الذي كان يكنّه المسلمون في صدر الإسلام للقوانين الشرعية، كما أنّ رسول الله ﷺ وأمير المؤمنين عليه السلام كانوا يتشدّدون في تطبيق القوانين الشرعية على أنفسهم أولاً ثم على الآخرين؛ لكي يغلقوا كل أبواب الاستثناء للحكام الآخرين من القانون حتى لا يدّعوا أنّهم فوق القانون فلا تشملهم تشريعاته.

فهذا مشهد لرسول الله ﷺ عندما حضرته الوفاة،حيث تحامل على نفسه برغم مرضه العضال الذي ألمّ به، وقام في المسجد يوكّد على حقوق الشعب وواجب الحاكم في الحفاظ عليها، ويجعل من نفسه ﷺ القدوة الصالحة في صيانة حقوق المواطن فيقول: «من كنت جلدت لهُ ظهراً فهذا ظهري فليستقد منه، ومن كنت شتمت له عرضاً فهذا عرضي فليستقد منه، ومن كنت أخذت منه مالاً فهذا مالي فليستقد منه»[1].

ومعلوم أنّ رسول الله ﷺ أعلى وأجلّ من أن يجلد أحداً بغير حقّ، أو يأخذ مال الناس بالباطل، أو يشتم عرض أحد، وهو الذي بُعث للناس رحمة وعلى خُلُقٍ عظيم، لا سبّاباً ولا شتّاماً ولا قاسياً، ولكنّه ﷺ يصرّح بهذه الكلمات الحقوقية ليبيّن لنا عظمة حقوق الناس، وأهميّتها في الشريعة لمتابعتها ومراعاتها، وحتّى يبيّن لآلاف الحكام الذين يأتون من بعده أنّ حرية الرأي والمطالبة بالحق لا يجب أن تغضب الحاكم، أو تثير حفيظته، فإنّ لصاحب الحقّ مقالاً.

---

(١) مجمع الزوائد ومنبع الفوائد: ج٩ / ص٢٩.

ومرة أخرى يأتي رسول الله ﷺ قبيل وفاته إلى المسجد وكان قد مرض مرضاً شديداً وقال:

إنّ ربي عزّ وجلّ حكم وأقسم أن لا يجوزه ظلم ظالم، فناشدتكم بالله أيّ رجل منكم كانت له قبل محمد مظلمة إلاّ قام فليقتص منه، فالقصاص في دار الدنيا أحبّ إليّ من القصاص في دار الآخرة على رؤوس الملائكة والأنبياء. فقام إليه رجل من أقصى القوم يقال له سوادة بن قيس، فقال له: فداك أبي وأمّي يا رسول الله، إنّك لما أقبلت من الطائف استقبلتك وأنت على ناقتك العضباء وبيدك القضيب المشوق، فرفعت القضيب وأنت تريد الراحلة فأصاب بطني، فلا أدري عمداً أو خطأ، فقال ﷺ معاذ الله أن أكون تعمّدت. ثم قال: يا بلال قم إلى منزل فاطمة، فائتني بالقضيب المشوق. فخرج بلال وهو ينادي في سكك المدينة: معاشر الناس، من ذا الذي يعطي القصاص من نفسه قبل يوم القيامة؟ فهذا محمد ﷺ يعطي القصاص من نفسه قبل يوم القيامة. وساق الحديث إلى أن قال: ثمّ قال رسول الله ﷺ: أين الشيخ؟ فقال الشيخ: هاأنا ذا يا رسول بأبي أنت وأمّي، فقال: تعال فاقتص منّي حتى ترضى، فقال الشيخ: فاكشف لي عن بطنك يا رسول الله، فكشف ﷺ عن بطنه، فقال الشيخ: بأبي أنت وأمّي يا رسول الله أتأذن لي أن أضع فمي على بطنك؟ فأذن له، فقال: أعوذ بموضع القصاص من بطن

رسول الله ﷺ من النار يوم النار، فقال رسول الله ﷺ: يا سوادة بن قيس أتعفو أم تقتصّ؟ فقال: بل أعفو يا رسول الله، فقال رسول الله ﷺ: اللهم اعف عن سوادة بن قيس كما عفا عن نبيك محمد ﷺ[1].

ومعلوم أنّ القضيب لو كان أصاب بطن سوادة لم يكن ذلك عن عمد وإنّما خطأ على فرض صحة دعوى سوادة وقبول وقوع الخطأ من رسول الله ﷺ المعصوم من كل خطأ[2].

والخطأ ليس فيه القصاص وإنّما فيه الدية، ومع ذلك لم يردّ رسول الله ﷺ دعواه، والتزم بما يقدره القانون الشرعي في مثل هذه الموارد لكي يربيّ الحكام على أمرين:

١ ـ مراعاة حقوق الناس دائماً، فإنّ الله سبحانه لا ينظر إلى الرؤساء والحكّام من خلال مناصبهم ومقامهم، وإنّما هم بالنسبة إلى الله وأحكامه كباقي أفراد الناس لهم ما لهم وعليهم ما عليهم.

٢ ـ أنّ الحكام عندما يرحلون عن الدنيا أو عن المنصب السياسي يجب أن يتجرّدوا ويتخلّوا عن كل ما في ذمّتهم من حقوق حتى مثل هذه القضية الجزئية، لا أن يسرقوا المليارات من أموال الشعب، ويهدروا دماء آلاف الناس ثم يرحلوا وهم يجرّون وراءهم عاراً طويلاً وذلّة مخزية وجرائم مفضوحة.

---

(١) مستدرك الوسائل: ج١٨ / ص٢٨٧ ـ ٢٨٨ / ح٢٢٧٧٢، باب ٢٠ من أبواب كتاب القصاص.

(٢) ومن الواضح أنّ دليل العقل الحاكم بعصمته ﷺ يدلّ على خطأ سواده نفسه في دعواه إمّا لاشتباه هو أو لتعمّده، ولكن أرادها طريقاً لتحصيل البراءة من النار كما هو صريح الرواية، ورسول الله ﷺ استجاب له تعليماً، فتامّل.

والإمام أمير المؤمنين عليه السلام يضرب لنا مثلاً آخر في هذا المجال فاستمع إلى هذا الحديث بتوضيح:

قال علي بن أبي رافع وكان أميناً على بيت مال أمير المؤمنين عليه السلام:

أخذت منّي ابنته عقد لؤلؤ عارية مضمونة مردودة بعد ثلاثة أيام في أيام [عيد] الأضحى، فرآه عليه السلام عليها فعرفه وقال لي: أتخون المسلمين؟ فقصصت عليه وقلت: قد ضمنته من مالي، فقال: ردّه من يومك هذا، وإيّاك أن تعود لمثل هذا فتنالك عقوبتي!، ثم قال عليه السلام: لو كانت ابنتي أخذت هذا العقد على غير عارية مضمونة لكانت إذاً أول هاشمية قطعت يدها على سرقة، فقالت ابنته في ذلك مقالاً، فقال عليه السلام: يا بنت علي بن أبي طالب لا تذهبّن بنفسك عن الحقّ، أكلّ نساء المهاجرين تتزّين في هذا العيد بمثل هذا؟[1].

وهذا قنبر خادم أمير المؤمنين عليه السلام أمره الإمام عليه السلام بأن يضرب رجلاً حداً، فغلط قنبر فزاده ثلاثة أسواط، فاقتاد منه الإمام عليه السلام بثلاثة أسواط لتعدّيه عن الحقّ[2].

وهناك الكثير من الأمثلة التي تؤكد سياسة الرسول الأعظم صلى الله عليه وآله وأمير المؤمنين عليه السلام وتشددهم في تطبيق القوانين الشرعية والأحكام؛ وذلك لأنّ أي حاكم صالح إذا تخطى القانون ولو مرة واحدة وفي سبيل الخير فسوف يعطي

---

(١) مناقب آل أبي طالب: ج٢ / ص١٠٨، فصل في المسابقة بالعدل والأمانة..

(٢) الكافي: ج٧ / ص٢٦٠ / ح١؛ تهذيب الأحكام: ج١٠ / ص١٤٨ / ح٥٨٧؛ انظر وسائل الشيعة: ج٢٨ / ص١٧ / ح٣٤١٠٦، باب ٣ من أبواب مقدمات الحدود وأحكامها العامّة.

المثل لغيره والمبرر لتجاوز القانون دائماً، ولابد من أن يأتي يوم فيتخطون القانون في الشر وفي الاعتداء على حقوق الناس بحجة إرادة الخير ومساعدة الناس، كما يفعل المستبدّون اليوم في بلادنا، حيث يقمعون الناس بحجة مصالح الوطن والشعب، ويقضون على المعارضة، ويمسكون بأنفاس الجميع بحجة توفير الأمن والسلام، وهكذا.

فلننظر آثار هذا التشدّد في أحكام الدين، وكيف كان العامل الرئيس في صيانة حقوق الفرد وكرامته في الإسلام، وفي منع الحاكم المسلم من الجور أو الانحراف أو تخطي القانون. فالحاكم حتى وهو يباشر سلطاته إلاّ أنّه مقيّد بالقانون، وإذا تخطّى هذا القانون وجب عليه العقاب كباقي الناس حتّى لو كانت العقوبة هي الجلد، فشأنه شأن سائر المسلمين. ثم انظر بعد ذلك إلى أي مدى يصون الإسلام حقوق المواطن حتى لو كان متهماً بجريمة أخلاقية طالما لم تتوفَر فيها أركان الاتهام. فما بالك لو أراد هذا الحاكم أن يلصق تهمة باطلة بأحد خصومة السياسيين لكي يتخلص منه كما يفعل اليوم حكامنا المستبَدون بفئات المعارضة السياسية؟!

بينما نرى العكس من ذلك في عهود الظلم والاستبداد، حيث يحاول الخلفاء المستبدون الاستفادة من الدين من القضاء على معارضيهم، ولكن نرى موقف الدين وعلمائه في الجانب المعارض لهم، ولتحقيق مآربهم، فهذا الخليفة العباسي منهم قد جمع فقهاء المسلمين ووضع السيافين خلف رؤوسهم وحاول أن يستصدر منهم فتوى تحل ما صنعه في بني أمية من قتل وتشريد ومصادرة أموال، ولكنه فوجئ بالأوزاعي على رأس العلماء لا يأبه بالسيف المسلّط على رأسه.

قال له الخليفة: ما ذا ترى فيما صنعنا من إزالة أيدي أولئك الظلمة ـ يعني

بني أمية ـ عن البلاد والعباد، أجهاد هو؟

قال الأوزاعي: يقول رسول الله ﷺ: «إنّما الأعمال بالنيّات ولكل أمرئ ما نوى». قال: ما تقول في دماء بني أمية؟ قال: يقول رسول الله ﷺ: «لا يحل دم امرئ مسلم إلاّ بإحدى ثلاث: النفس بالنفس، والثيب الزاني، والتارك لدينه» الحديث.

فنكت بسيفه في صدره وأخذ من حوله يلوّحون بسيوفهم فوق رأسه، وقال له: ما تقول في أموالهم؟ قال الأوزاعي: إن كانت في أيديهم حراماً فهي حرام عليك أيضاً، وإن كانت حلالاً فلا تحلّ لك إلا بطريق شرعي!! فنكت أشدّ ممّا كان ينكت قبل ذلك[1].

ومن ذلك يظهر جلياً أنّ الإسلام لا يجيز تعذيب المتهم لكي يقرّ بما ارتكب؛ وذلك لأنّ الإسلام لا يقرّ أصلاً بالإقرار والاعتراف الناجم عن الإكراه، لقوله ﷺ: «رفع عن أمتي الخطأ والنسيان وما استكرهوا عليه»[2].

كما أنّه لم يرد دليل واحد يبيح تعذيب المتهم، وقد جاءت أدلة شرعية صريحة في تحريم التعذيب مطلقاً كأدلة تحريم المثلة ونحوها؛ لأنّ الإسلام وضع لكل شيء حداً، فوضع على الجنايات والكبائر الحدود، وعلى المخالفات الصغيرة التعزيرات، وهذا لا يدخل موضعاً ضمن التعذيب؛ لأنّه من باب رعاية الحقوق الإلهية والإنساني، وهذا غير اعتقال الناس وإرهابهم وتعذيبهم؛ لكونهم من المعارضة السياسية، أو من الذين يرفضون الانتماء للحزب الحاكم أو غير ذلك.

---

(١) انظر البداية والنهاية: ج١٠ / ص١١٨.

(٢) عوالي اللآلي: ج١ / ص٢٣٢ / ح١٣١.

زد على ذلك: أنّ الأدلة الشرعية تؤكّد عدم جواز عقاب المتهم لحمله على الاعتراف، حيث روي عن النبيﷺ: أنّ رجلاً أتاه فأقر عنده أنّه زنى بامرأة فسمّاها له، فبعث رسول اللهﷺ إلى المرأة فسألها عن ذلك فأنكرت أن تكون زنت، فجلده الحد وتركها[1].

ويوضح ذلك أنّه على الرغم من وجود التهمة للمرأة لم يقم الرسولﷺ بعقابها لحملها على الاعتراف، وقد جاء عنهﷺ قوله: «ادرؤوا الحدود عن المسلمين ما استطعتم، فإن كان له مخرج فخلّوا سبيله، فإنّ الإمام يخطئ في العفو خير من أن يخطئ في العقوبة»[2].

وإذا كان المتهم في جرائم الحدود والتي تُعدّ من أعظم الجرائم في نظر الشارع لا يعاقب دون بيّنة شرعية، ولا يكره على الاعتراف، فإنّ مادون الحدود أولى بعد التعذيب والإكراه؛ ولذلك لا يجوز التعذيب مطلقاً، فحياة الإنسان مصونة في الإسلام، فلا يجوز التعرض لها بقتل أو جرح، أو أي شكل من أشكال الاعتداء الظالم، سواء أكان الاعتداء على البدن كالضرب أو السجن أو الجلد ونحوه، أو الاعتداء على النفس والمشاعر كالسب والشتم والزدراء والتخويف والانتقاص وظن السوء به ونحو ذلك.

ومع التأكيد على ما سبق فإنّه ينبغي ملاحظة أنّه لا يقصد بالتعذيب المحرم إيقاع التعذيب والأذى والألم كعقوبة قضائية مقدرة على جرم ثابت شرعاً في مجلس القضاء، وذلك نحو رجم الزاني المحصن، وقتل القاتل، وقطع يد السارق وخلافه، حيث حدد الشارع عقوبات على مخالفة أحكامه المتعلقة

---

(١) كتاب السنن الكبرى: ج٨ / ص٢٢٨، باب الرجل يقرّ بالزنى دون المرأة.

(٢) الجامع الصحيح «سنن الترمذي»: ج٤ / ص٣٣ / ح١٤٢٤.

بالحدود والقصاص، ومنها قوله تعالى:

﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِصَاصُ فِي الْقَتْلَى الْحُرُّ بِالْحُرِّ وَالْعَبْدُ بِالْعَبْدِ وَالأُنْثَى بِالأُنْثَى﴾[(١)].

ومنها قوله تعالى في عقوبة المحاربين المفسدين:

﴿إِنَّمَا جَزَاءُ الَّذِينَ يُحَارِبُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَيَسْعَوْنَ فِي الأَرْضِ فَسَادًا أَنْ يُقَتَّلُوا أَوْ يُصَلَّبُوا أَوْ تُقَطَّعَ أَيْدِيهِمْ وَأَرْجُلُهُمْ مِنْ خِلافٍ أَوْ يُنْفَوْا مِنَ الأَرْضِ ذَلِكَ لَهُمْ خِزْيٌ فِي الدُّنْيَا وَلَهُمْ فِي الآخِرَةِ عَذَابٌ عَظِيمٌ﴾[(٢)].

وقوله تعالى:

﴿وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا جَزَاءً بِمَا كَسَبَا نَكَالاً مِنَ اللَّهِ وَاللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ﴾[(٣)].

وقال تعالى في حدّ الزاني والزانية غير المحصنين:

﴿الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ﴾[(٤)].

ولذلك فالعذاب الواقع كعقوبة تعزيرية على جريمة ارتكبت أو كعقوبة شرعية على مخالفة أمر الله أو نهيه تعالى جائزة بالنّص؛ لما يترتب على ذلك من زجر المعتدين وصيانة المجتمع وتطهيره من الفساد، وهذا أمر تقره كافة التشريعات حتى الوضعية منها مع تفاوتها في نوع القوبة، حيث إنّ جميع العقوبات ينجم عنها ألم وأذى وعذاب للمجرم.

ومما سبق يظهر أنّ التعذيب محرم في جميع الأحوال سواءً للمتهم أو

---

(١) البقرة: الآية ١٧٨.

(٢) المائدة: الآية ٣٣.

(٣) المائدة: الآية ٣٨.

(٤) النور: الآية ٢.

غيره، وأنَ الواجب هو التقيّد بما جاء به الشرع بإيقاع العقوبات الشرعية فقط، وفي غير ذلك لا يعدو عن كونه اعتداءً أو ظلماً فاحشاً بالإنسان والشعب.

وبناء على ذلك يظهر جلياً أنَ الشريعة قد رعت حقوق الإنسان سواء في الجوانب الإيجابية بتأمين حقوقه الاجتماعية والعيش الحر الكريم له ورعاية شؤونه، كما صانت حقوقه الشخصية بأن حرّمت على الدولة التجسس على الشعب لاستكشاف ما خفي من أسرارهم، أو لمعرفة بواطنهم، كمحاكم التفتيش المسيحية، أو أجهزة تفتيش العقول والأدمغة والعقائد التي تمارسها السلطات الديكتاتورية في بلادنا اليوم، كما منعت مطلقاً التسلّط على أفراد الرعية بالإيذاء أو التعذيب.

والواقع المشاهد اليوم أنَ التجسس في المجتمعات وتحويل الشعب إلى آلة قمعية بيد السلطة تستخدمها في تسليط بعضه على البعض الآخر وتحطيم بعضه للآخر، أو تجسس الدول على بعضها البعض مما يأذن بقيام الصراعات والحروب والمزيد من الانهيار الإنساني والحضاري، وتسلّط الدول على مواطنيها بالإيذاء أو التعذيب أصبح من أهمّ السياسات الحاكمة في العالم اليوم، والتي مزقت وحدة المجتمع الإنساني الكبير، وأرجعت ثقافته إلى ثقافة عدوانية متوحشة لا تعرف للرأفة والرحمة الإنسانية أية قيمة، فالقوي يأكل الضعيف، والغني ينهب الفقير وأصبح الجميع في خوف وإرهاب دائم من أجهزة المخابرات والأمن والسجون والمعتقلات، وغير ذلك من حروب مستمرة وطائشة تشنها الحكومات على الشعوب في الداخل، أو الدول على الدول، وهكذا.

الأمر الذي بات يهدد الحياة البشرية والحضارية بالخطر، وما يترتب على

ذلك في النهاية من تدهور للدول، أو خضوعها لأعدائها، أو محو آثارها بالكلية عن الخارطة الجغرافية والسياسية في الأرض.

يؤكّد ابن خلدون: أنّ الحاكم إذا كان قاهراً باطشاً بالعقوبات منقباً عن عورات الناس وتعديد ذنوبهم شملهم الخوف والذل، ولا ذوا منه بالكذب والمكر والخديعة، فتخلقوا بها، وفسدت بصائرهم وأخلاقهم، وربما خذلوه في مواطن الحروب والمدافعات، ففسدت الحماية بفساد النيات وربما أجمعوا على مثله لذلك فتفسد الدولة ويخرب السياج[١]...

ويقرر أيضاً أنّ تعدي الدولة على الرعية يؤذن بخراب الدولة، حيث يقول:

إنّ الظلم... مخرب للعمران، وإنّ عائدة الخراب في العمران، على الدولة بالفساد والانتقاض... وكل من أخذ ملك أحد أو غصبه في عمله أو طالبه بغير حقّ أو فرض عليه حقاً لم يفرضه الشرع فقد ظلمه... ووبال ذلك كلّه عائد على الدولة بخراب العمران الذي هو مادتها... وهذه هي الحكمة المقصودة للشارع في تحريم الظلم[٢].

ومن قبله وضع الإمام أمير المؤمنين عليه السلام دستوراً واضحاً وصريحاً في قوة الدول وضعفها حيث قال:

«آفة العمران جور السلطان»[٣].

و«لا يكون العمران حيث يجور السلطان»[٤].

---

(١) مقدمة ابن خلدون: ص٢٣٦، الفصل الرابع والعشرون.

(٢) مقدمة ابن خلدون: ص٣٥٥ ـ ٣٥٦، الفصل الثالث والأربعون.

(٣) غرر الحكم ودرر الكلم: ج١ / ص٢٧٤، رقم ٤٠.

(٤) غرر الحكم ودرر الكلم: ج٢ / ص٣٦٠، رقم ٣٥٥.

و«من طال عدوانه زال سلطانه»[1].

و«من جارت ولايته زالت دولته»[2].

و«من عامل رعيته بالظلم أزال الله سبحانه دولته، وعجل بواره وهلكه»[3].

و«من جار ملكه تمنّ الناس هلكه»[4].

وغيرها من الكلمات الحكيمة والكثيرة في هذا المجال.

---

(١) غرر الحكم ودرر الكلم: ج٢ / ص١٦٨، رقم ٣٨٢.

(٢) غرر الحكم ودرر الكلم: ج٢ / ص١٨٧، رقم ٧١٥ .

(٣) غرر الحكم ودرر الكلم: ج٢ / ص٢١٠، رقم ١٠٨٦.

(٤) غرر الحكم ودرر الكلم: ج٢ / ص٢١٠، رقم ١٠٨٨.



الفصل التاسع

أساليب تناقض الحرّية وحقوق الإنسان

التعذيب والألم أوّل الكلام

نذكر في هذا الفصل ألواناً من التعذيب البشع الذي يمارسه الحكام المستبدون وعشاق الحكم والدنيا من المسلمين الذين رفعوا الإسلام شعاراً يتاجرون به؛ ليرتكبوا باسمه كل خطيئة، ويشوّهوا حقائقه ومبادئه الإنسانية السامية؛ استهانة بالإنسان وكرامته، وسحقاً لحقوقه وقيمه، ونحن إذ ننقل ذلك نقول لمن تصوّر أنّ تصرّفات هؤلاء تعكس سياسة الإسلام وأساليبهم تنطبق مع أساليبه: إنّ هذه الأساليب والممارسات لا تمت إلى الإسلام وسياسته الرحيمة بصلة، وإنّما هي ممارسات اقتبسوها من الغرب والشرق القديم والحديث، كالروم والفرس قديماً، والدول الاستعمارية الحديثة.

إذ لم يعرف المسلمون للتعذيب معنى في حكومة الرسول وأمير المؤمنين(صلوات الله عليهما) التي هي الميزان الوحيد للحكومة الإسلامية العادلة، كما تقدمت لك بعض صورها، وأمّا غيرها من الحكومات التي تعاقبت على بلاد الإسلام فلم تكن أكثرها تتعدى عن كونها نوعاً من الاغتصاب والتعدي على الحقوق الإسلامية والإنسانية للناس، وهذه المشاهد البشعة التي نراها من التعذيب الوحشي وسفك الدماء وهتك الأعراض لم تكن سوى ممارسات استوردها المسلمون من الآخرين؛ وذلك لأنّ الإسلام هو دين الرحمة والإنسانية، ولا يوجد مبدأ على وجه الأرض أرأف من الإسلام بالإنسان أكثر واحتراماً لحقوقه، وهو الذي قال:

﴿وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ﴾[1].

---

(١) الإسراء: الآية ٧٠.

كما وردت الروايات المتواترة في كتب العامة والخاصة عن رسول الله ﷺ في النهي عن المثلة، ولعل المراد بالمثلة تعذيب الحي وتشويهه، وكذلك بالنسبة إلى الميت.

كما روي عن رسول الله ﷺ أيضاً عن أحد أصحابه قال: ما خطبنا رسول الله ﷺ خطبة إلاّ أمرنا فيها بالصدقة ونهانا عن المثلة(١).

وفي رواية أخرى نهى رسول الله ﷺ عن النُهبة والمثلة(٢). والنهبة ـ بضم النون ـ بمعنى أخذ أموال الناس من دون مجوّز شرعي. وفي رواية أخرى نهانا رسول الله ﷺ عن المثلة(٣).

ورووا أيضاً عنه ﷺ بأنّه مر هشام بن حكيم على أناس من الأنباط بالشام قد أُقيموا في الشمس، فقال: ما شأنهم؟ قالوا: حبسوا في الجزية، فقال هشام: أشهد لقد سمعت رسول الله ﷺ يقول: «إنّ الله يعذب الذين يعذّبون الناس في الدنيا»(٤). وفي جملة من الروايات: «لا تغلّوا ولا تمثّلوا»(٥).

وفي جملة من الروايات أنّه ﷺ قال: «ألا أنبئكم بشرار الناس؟ قالوا: بلى يا رسول الله. قال: «من نزل وحده، ومنع رفده، وجلد عبده»(٦).

وفي رواية أخرجها بعض العامة أنّه جاء رجل إلى النبي ﷺ صارخاً فقال له رسول الله ﷺ «مالك؟» قال: سيّدي رآني أقبّل جارية له فجب

---

(١) بحار الأنوار: ج١٠١ / ص٢١٦ / ح٤.

(٢) الكافي: ج٥ / ص١٢٣ / ح٥ وح٧.

(٣) مستدرك الوسائل: ج١٨ / ص٢٥٥ / ح٢٢٦٧٦، باب ٥١ من كتاب القصاص.

(٤) مسند أحمد: ج٣ / ص٤٠٤.

(٥) وسائل الشيعة: ج١٥ / ص٥٨ / ح١٩٩٨٥، باب ١٥ من أبواب جهاد العدو وما يناسبه.

(٦) تحف العقول: ص٢٦.

مذاكيري، فقال النبي ﷺ: «عليّ بالرجل» فطلب فلم يقدر عليه، فقال رسول الله ﷺ للعبد «اذهب فأنت حرّ»[١].

وفي رواية أخرى قال: كنا نبيع البز في دار سويد بن مقرن، فخرجت جارية له فقالت لرجل شيئاً فلطمها فقال له سويد بن مقرن لطمت وجهها لقد رأيتني سابع سبعة وما لنا إلاّ خادم فلطمها بعضنا فأمره رسول الله ﷺ أن يعتقها[٢].

وفي حديث: «من ضرب غلاماً له حداً لم يأته، أو لطمه، فإن كفارته أن يعتقه»[٣]. وهذا أمر يؤكد على مدى رحمة الإسلام وإنسانيته حيث يجعل الحرية جرّاء لطمة أو نقص في عضو لعله يكون فيه بعض الجبران.

وفي حديث: «من ضرب مملوكاً حداً من الحدود من غير حدّ أوجبه المملوك على نفسه لم يكن لضاربه كفّارة إلاّ عتقه»[٤].

وفي حديث: «نهى رسول الله ﷺ أن يُقتل شيء من الدوابّ صبراً»[٥].

وفي رواية أنّ النبي ﷺ نهى عن صبر البهائم[٦].

إلى غيرها من الروايات الكثيرة التي يجدها من نظر في كتب العامة والخاصة، خصوصاً في كتابي الجهاد والصيد والذباحة. ولكن انحراف المسلمين عن الإسلام بعد حكومة الرسول الأعظم ﷺ وأمير المؤمنين عليه السلام

---

(١) سنن ابن ماجه: ج٢ / ص٨٩٤ / ح٢٦٨٠، والمذاكير هي الأعضاء التناسلية.

(٢) السنن الكبرى: ج٨ / ص١٢.

(٣) مستدرك الوسائل: ج١٥ / ص٤٢٧ / ح١٨٧٢٧، ٢٤باب من أبواب كتاب الإيلاء.

(٤) الكافي: ج٧ / ص٢٦٣ / ح١٧؛ وتهذيب الأحكام: ج١٠ / ص٢٧ / ح٨٥.

(٥) صحيح مسلم: ج٤ / ص٢٠٣ / ح١٩٥٩.

(٦) سنن ابن ماجة: ج٢ / ص١٠٦٣ / ح٣١٨٦.

واستيلاء الحكام المستبدين الذين لم تكن تهمهم من الدنيا والدين سوى مصالحهم وملذاتهم هو الذي أدّى إلى انحطاط بلادنا الإسلامية، وانهزام المسلمين يوماً بعد آخر، وهذه الحالة المأساوية التي يعيشها المسلمون في كل يوم من انهيار مادي ومعنوي شامل ما هو إلاّ نتيجة للسياسات الديكتاتورية والحكومات المستبدة التي حكمت وتحكم بلادنا إلى اليوم، وما تمارسه من أساليب قمعية كابتة للشعب، وساحقة لقيمه ومبادئه وحقوقه. وسوف لا تعود حياة المسلمين إلى الأمن والاستقرار والحرية ما لم تحكم مبادئ الاستشارية والتعددية في نظام ينهض بالانتخابات الحرة والمؤسسات الدستورية.

وإليك بعض ألوان التعذيب التي كان يرتكبها من سمّوا أنفسهم بالخلفاء والأمراء الذين قفزوا على أمور المسلمين بقوة السلاح والنار بدون أية مشروعية وانتخابات حرّة، الأمر الذي لم يسبب عدم انتشار الإسلام واتساع دائرته بما ينطبق مع نهجه القويم فحسب، بل سبب تقلّصه وتحجيمه في بعض الأحيان، ولعلّنا نرى آثاره جلية في الحال الحاضرة، حيث إنّ الضعف الذي أصاب بلاد الإسلام من جرّاء أولئك الخلفاء وأمرائهم انتهى إلى الحالة المؤملة التي نشاهدها عند المسلمين من الانحطاط والتأخّر والتفرّق وغلبة الأعداء عليهم.

فإنّ القتل والسجن ومصادرة الأموال واغتصاب النساء والتعذيب ونحوها من السياسات التي مارسها الحكّام قديماً وحديثاً ساقت بلاد المسلمين إلى هذا الوضع، ووضعتهم في مصاف البلدان المتأخّرة التي لا تملك حولاً ولا قوة، ولا أمناً ولا أماناً.

وإذا قارنّا هذه الأساليب البشعة مع أساليب رسول الله ﷺ وأمير المؤمنين عليه السلام في الدولة والحكم نرى مدى ابتعاد الحكام عن الإسلام وانفصالهم عن رسوله ﷺ ووصيّه عليه السلام.

مشاهد بشعة

القتل الاعتباطي

منع زياد بن أبيه التجوّل في البصرة ليلاً، فجيء إليه بفلاّح خرج ليلاً للبحث عن بقرته الضائعة، ولم يكن سمع بقرار منع التجوّل في الليل، فقتله بعد تصديقه أنّه لم يكن يعرف ذلك الحكم، ولما سأل عن السبب قال: لئلا يتجرأ الناس بمخالفة الأمر[١].

كما أنّ أبا مسلم الخراساني الذي مهّد الدولة للعباسيين وكان من عملائهم قتل حسب رواية الطبري في المشرق ستمائة ألف بين رجل وامرأة وغلام[٢]، وقد كانت وصيّته إلى عمّاله: أن اجعلوا أسواطكم السيف، وسجنكم القبر[٣].

وكذلك فعل ابن زياد في الكوفة عندما سيّر الناس إلى قتال الحسين عليه السلام، فدخل الكوفة مسافر ولم يكن يسمع بذلك، فجيء به إلى ابن زياد فأمر بقتله. قائلاً: إنّي أعلم أنك صادق في عدم علمك بأمري، وأنك غريب، لكنّي أقتلك لئلا يتجرأ غيرك على مخالفة أمري[٤].

كما أنّ وكيل زياد على البصرة وهو سمرة بن جندب صاحب قصة الشجرة أعدم ثمانية آلاف من أهلها تطبيقاً لمبدأ القتل على التهمة[٥].

---

(١) الفقه «الحقوق»: ج١٠٠ / ص٣٦٨ ـ ٣٦٩.

(٢) الطبري: ج٧ / ص٤٩١.

(٣) الفقه «كتاب الحقوق»: ج١٠٠ / ص٣٧٠.

(٤) الفقه «الحقوق»: ج١٠٠ / ص٣٦٩؛ وانظر الأخبار الطوال: ص٢٥٤ ـ ٢٥٥.

(٥) الطبري: ج٥ / ص٢٣٧.

وكذلك الحجاج الذي حكم الكوفة زمن الأمويين كان نسخة أخرى عن زياد وابن زياد، فقد أنشأ سجناً كبيراً، وكان بلا سقف، وقُدِّر عدد من كان فيه عند وفاته بعشرات الآلاف من الرجال والنساء، وكان التعذيب يطبق على الأسرى والمعتقلين حسب رغبة الحجّاج، وأنّ المسجونين كانوا يسقون الماء المشوب بالرماد، كما أنّ القتل الكيفي كان شائعاً في مجلسه كل يوم تقريباً، فيأمر بالنطع فيفرش ويقطع رأس الضحية بالسيف[1].

التقطيع

كان هشام بن عبد الملك في الشام وولاته على الأقاليم يقتلون الناس الأبرياء بغير جرم، بل بمجرد أنّهم كانوا يخالفون نظر الخليفة أو واليه، فقد كانوا يقطعون أيدي الناس وأرجلهم، وقد قتل ذيلان بن مسلم الدمشقي بتهمة القول بالقدرة[2]. وبنفس التهمة قتل خالد القسري عامله على العراق الجعد بن درهم[3]. وحين أراد هارون قتل بشير بن الليث استدعى جزّاراً وأمر أن لا يشحذ مديته، ثم أحضروا الضحية، فأخذ الجزّار يقطّع أوصاله بمديته الكليلة حتى فصله إلى أربع عشرة قطعة[4].

وطبّق أسد القسري حاكم خراسان طريقة قطع الأيدي والأرجل والصلب على أتباع الحارث ابن سريج[5].

كما أنّ أحدهم كتب إلى عامله أن يقتل أي غلام بلغ خمسة أشبار إذا

---

(١) البداية والنهاية: ج٩ / ص١٣١ - ١٥٧.

(٢) الكامل في التاريخ: ج٥ / ص٢٦١ - ٢٦٤.

(٣) البداية والنهاية: ج٩ / ص٣٩٤.

(٤) الفقه «الحقوق»: ج١٠٠ / ص٣٧٧.

(٥) تاريخ اليعقوبي: ج٢ / ص٣١٩؛ وتاريخ ابن خلدون: ج٣ / ص١١٦.

شك في ولائه، وقد قتل المنصور بعض العلويين بدفنهم أحياء، كما أنّه قد تطوّر القتل لدى هؤلاء بتقطيع أوصال الضحية، فبعد أن كانت الأيدي والأرجل تقطع دفعة واحدة صارت تقطع إلى عدة أوصال، ويضم إليها أجزاء أخرى من الجسم، وقد أبلغها هارون العباسي إلى أربع عشرة قطعة مع تطوير في الوسيلة تضمنت استعمال مدية غير حادة بدلاً من السيف، وكانوا يضربون الناس ويحلقون الشعور لأجل أخذ الأموال منهم، حيث أصبح التعذيب قاعدة متّبعة في الجباية لدى هؤلاء(١).

سمل العيون والتسمير بالمسامير

في ولاية بشر بن مراون للعراق فرض التعذيب الجسدي، فكان الهارب يرفع عن القاع ويسمّر في يديه مسماران في حائط ويترك لشأنه، فربما بقي معلّقاً حتى يموت، وربما خرق المسمار كفه فسقط وسلم من الموت(٢).

وقد أنشد أحد الشعراء في خوفه من التعذيب بالمسمار هذين البيتين:

لولا مخافة بشراً أو عقوبته ... وأن ينوط في كفّيَ مسمار

إذاً لعطلت ثغري ثم زرتكم ... إنّ المحب لمن يهواه زوّار(٣)

كما أنّهم كانوا يسملون العيون، وقد طال ذلك جملة من الخلفاء، حيث إنّهم كانوا يأخذون الخليفة ويسملون عينيه ويتركونه في الشارع(٤).

---

(١) الفقه «كتاب الحقوق»: ج١٠٠ / ص٣٧٠.

(٢) تاريخ ابن خلدون: ج٣ / ص٥٤.

(٣) الكامل في التاريخ: ج٤ / ص٣٨٠.

(٤) انظر تاريخ الخلفاء: ص٣١٧.

قطع الرؤوس وحملها

كانوا يحملون الرأس من بلد إلى بلد تمثيلاً بالميت وإرهاباً لأهالي البلاد، ويقال: إنّ أول رأس حمل في الإسلام هو رأس عمرو بن الحمق[1] أحد أتباع الإمام أمير المؤمنين عليه السلام وقد قتله زياد بن أبيه، وحمل رأسه إلى معاوية مع غيره من رؤوس أصحاب علي عليه السلام الذين قتلهم صبراً[2].

ومن الحوادث المشهورة المفجعة في هذا الباب حمل عمرو بن سعد وأتباعه رؤوس الحسين عليه السلام وأهل بيته وأصحابه بعد قتلهم إلى الكوفة، ومن الكوفة إلى الشام إلى يزيد، وقد أهان ابن زياد رأس الحسين عليه السلام بضربه بالقضيب، وكذلك فعلها يزيد متمثلاً:

ليت أشياخي ببدر شهدوا	جزع الخزرج من وقع الأسل
لأهلّوا واستهلّوا فرحاً	ثم قالوا: يا يزيد لا تشل
قد قتلنا القرم من سادتهم	وعدلناه ببدر فاعتدل[3]

وقطع رأس زيد عليه السلام وصلب جسده ثم إنزاله عن المصلبة بعد سنوات وحرق جسده مشهور[4]. وقد بقيت هذه العادة السيئة في أيام العباسيين أيضاً فقط نقل ابن الأثير أنّ الأمين لمّا ذبح أخذوا رأسه ومضوا به إلى طاهر وتركوا جثته فلمّا كان السحر أخذوا جثته فأدرجوها في جُلّ وحملوها، فنصب طاهر

---

(١) الكامل في التاريخ: ج٤ / ص٨٣.

(٢) تاريخ الطبري: ج٥ / ص٢٦٥؛ وج١٠ / ص٥٩.

(٣) البداية والنهاية: ج٨ / ص٢٠٨؛ وانظر تاريخ الخلفاء: ص١٦٦.

(٤) مروج الذهب: ج٣ ، ص٢١٩ - ٢٢٠؛ ومقاتل الطالبيين: ص٩٦ - ٩٨.

الرأس على برج... وبعث طاهر برأس الأمين إلى أخيه المأمون[١].

الضرب والجلد

كانوا يضربون الناس باليد صفعاً على القفا والوجنتين، كما كانوا يضربون بالهراوة على الكتفين والظهر والأرداف، أمّا المقرعة فقد كانت للرؤوس، ومن الواضح أنها كانت أشدّ إيلاماً من اليد والهراوة. أمّا الضرب بالسوط للناس جلداً بدون أي وجه شرعي فقط كان سائداً وعملاً يومياً لكل الخلفاء وأمرائهم، وينفذ في المضروب واقفاً أو مبطوحاً وقد يقمطر ويضرب، وهو ما اختاره والي المدينة في جلد مالك ابن أنس مؤسّس المذهب المالكي، وكان قد أفتى بعدم شرعية البيعة للمنصور؛ لأنّها أُخذت بالإكراه، فأمر الوالي بتأديبه، وتمّ ذلك برفعه من يديه ورجليه بعد أن قلبوه على وجهه وأخذوا بجلده على الظهر[٢].

وممن جلد في ذلك الوقت أبو حنيفة مؤسّس المذهب الحنفي[٣]، كما جلد جملة من أولاد الإمام الحسن عليه السلام وأحفاده في قضايا مشهورة. وإذا كانوا يفعلون مثل هذا لسادات المسلمين وعلمائهم وفقهائهم من غير فرق بين أن يكون مذهبه شيعياً أو سنياً فما بالك بسائر الناس الذين لا يتمتعون بمكانة اجتماعية مرموقة[٤]؟

---

(١) الكامل في التاريخ: ج٦ / ص٢٨٧.

(٢) الفقه «كتاب الحقوق»: ج١٠٠ / ص٣٧٢ ـ ٣٧٣.

(٣) البداية والنهاية: ج١٠ / ص٣٣٠ ـ ٣٣٥؛ وتاريخ الخلفاء: ص٢٠٨.

(٤) الكامل: ج٥ / ص٥٢١ ـ ٥٢٧.

السلخ

في رواية لابن الأثير أنَّ قائداً من الخوارج يدعى محمد بن عبادة أسر في أيام المعتضد بالله فسُلخ جلده كما تسلخ الشاة[١]، كما نقل أيضاً حادثاً آخر كان ضحيته أحمد بن عبد الملك بن عياش، وكان السلاجقة قد حاصروا القلعة التي كانت فيها الضحية بقيادة السلطان محمد بن ملك شاه، ثم افتتحوها وأسروا صاحبها ابن عياش.

يقول ابن الأثير: فسلخ جلده حتى مات، ثم حشي جلده تبناً وقطع رأسه[٢].

ومن الواضح أنَّه كان غرضهم من حشوا الجلد بالتبن عرضه على الناس بعد ذلك للتشهير والتخويف، وبيان أنَّهم قد تخلَّصوا من هذا العدو بزعم السلطان الذي يعدّ كل عدو له عدواً للأمة.

ومن الواضح أنَّ السلخ من أبشع أنواع التعذيب.

وكان من أنواع تعذيب هتلر وماوتسي تونغ أنَّهم كانوا يسلخون جلد المعذَّب، ثم يصنعون من جلده الحقائب. كما أنَّ ماوتسي تونغ كان يجعل من القتلى سماداً للمزارع. وكان بوكاسا حاكم أفريقيا الوسطى إذا غضب على أحد أمر بقتله، ثم يسلِّم جثَّته إلى طباخه ليطبخه لهم، ويحشونه بالتوابل والكشمش والبصل، ثم يجلس هو ووزراؤه ومن معهم ويأكلون الضحية[٣].

---

(١) الكامل: ج٧ / ص٤٦٤.

(٢) البداية والنهاية: ج١٠ / ص١٦٧.

(٣) ممارسة التغيير لإنقاذ المسلمين: ص٣٣٤.

الحرق بالنار

لقد استعمل الأمويون الحرق بالنار والضحية في حال الحياة، كما أنّ العباسيين أيضاً قد اقتفوا أثرهم، فقد قتلوا الكاتب المشهور عبد الله بن المقفَع حرقاً بالنار بأن قطعوه قطعة قطعة وهو حي، وكانوا يلقون كل قطعة في تنَور مسجر بالنار(١).

وفي أيام هشام كان أيضاً بعض الناس يحرقون حرقاً وهم أحياء كالمغيرة بن سعيد العجلي الذي ظهر خارج الكوفة في أيام ولاية خالد القسري(٢).

كان سليمان بن عبد الملك تعسفياً عنيفاً شديد السطوة لا تأخذه رأفة ولا رحمة ولا شفقة على أحد ومن أخباره التي تبين مدى عنفه وقساوة قلبه هو أنَه مرّ بالمجذومين في طريق مكة فأمر بإحراقهم وقال: لو كان الله يريد بهؤلاء خيراً ما ابتلاهم هذا البلاء(٣).

تنور من المسامير

لقد ابتكر الزيّات وزير الواثق تنّوراً كان في داخله مسامير حادة وفي وسطه خشبة معترضة يجلس عليها المُعذّب، وقد عُذّب فيه نفس ابن الزيات بعد عزله في زمن المتوكل(٤). وقد وصف المؤرّخون تعذيبه بأنّه حبس أولاً ثم منع من النوم، فوكّل به سجّان كلّما أراد أن يغفو نَخَسه بمسلة، ثم ترك بعد ذلك حتى نام وانتبه، ثم أُعيد إلى المساهرة، ونقل بعدها إلى التنور، حيث

---

(١) البداية والنهاية: ج١٠ / ص٩٦.

(٢) البداية والنهاية: ج٩ / ص٣٦٣.

(٣) عيون الأخبار: ج٤ / ص٦٩.

(٤) مروج الذهب: ج٤ / ص٨٨.

مكث زماناً كلّما أراد أن يغفو سقط على مسمار فانتبه، فكان يضطر إلى البقاء فوق الخشبة المعترضة مقاومة للنوم، إذ ليس للمعذب إلاّ أحد خيارين، إمّا النوم على المسامير أو السهر طيلة إقامته في التنور، لكن الإنسان لا يتمكن أن يقاوم السهر، فيقع على تلك المسامير فتخرج أعضاؤه، وأخيراً يموت هناك في أبشع حالة[1].

القتل بالنورة

وممن قتل بالنورة إبراهيم الإمام زعيم الدعوة العباسية، فقد قتل على يد مروان بن محمد آخر خلفاء الأمويين بهذه الكيفية، حيث وضع رأسه في جراب مليء بالنورة وشدّ عليه بإحكام، وترك على هذه الحالة إلى أن مات مختنقاً[2].

الجلد

لقد ذكروا في أحوال عبد الملك بن مروان أنّه خطب ابنة التابعي سعيد بن المسيب لابنه الوليد، وكانت مشهورة بجمالها، فرفض سعيد لورعه ومعارضته لسياسة الأمويين، فأمر عبد الملك بتأديبه، فضرب مائة سوط في يوم بارد، وألبس جبة صوف، ثم صُبّت عليه جرة ماء بارد[3].

وقد ارتكب عمر بن عبد العزيز ذلك بحق حبيب بن عبد الله بن الزبير حين كان والياً على المدينة[4].

---

(١) انظر الكامل في التاريخ: ج٧ / ص٣٧ ـ ٣٨.

(٢) انظر البداية والنهاية: ج١٠ / ص٤٠.

(٣) انظر البداية والنهاية: ج٩ / ص١١٢.

(٤) سيرة عمر بن عبد العزيز: ص٤٧.

تكسير العظام

وكان خالد القسري والياً من قبل الوليد بن يزيد، ثـم غضب عليه، فأمر بقتله، فوضع عود غليظ على قدميه، ووقف عليه عدد من الجلادين، فكسرت قدماه، ثم وضع العود على ساقيه فكسرتا بنفس الطريقة، ثم نقل إلى فخذيه، ومنها إلى حقويه، وانتهى العود إلى صدره فكسر[١].

دفن الأحياء

فقد ذكر في أحوال المعتضد أنّه كان شديد الرغبة في أن يمثل بمن يقتله، وذكروا من وسائل قتله بالتعذيب والتمثيل أنّه إذا غضب على القائد النبيل أو الذي يختصّه من غلمانه أمران تحفر له حفيرة، ثم يدلى على رأسه فيها، ويطرح التراب عليه، ويبقى نصفه الأسفل ظاهراً فوق التراب، ثم يداس التراب بالأرجل حتى تخرج روحه من دبره[٢].

الاغتصاب

لقد كان من جملة تعذيبهم اغتصاب النساء وقتلهن كما فعلوا بنساء أهل المدينة في زمان يزيد[٣]، وقد فعل العباسيون ذلك بنساء الأمويين بعد التغلب عليهم.

وقد جنى أكثر من مائة نفر من جيش بعض الغزاة الغربيين في البلاد

---

(١) تاريخ الطبري: ج٧ / ص٢٦٠؛ وانظر الكامل في التاريخ: ج٥ / ص٢٧٩.

(٢) مروج الذهب: ج٤ / ص٢٣٣.

(٣) البداية والنهاية: ج٨ / ص٢٣٩؛ وتاريخ الخلفاء: ص١٦٧.

الإسلامية على امرأة مسلمة، وداسوا عفافها جميعاً في يوم وليلة[١].

التذليل والامتهان

ومن أقسام تعذيبهم كان حلق الرأس واللحى، ثم تركيب المعذب على حمار والطواف به في المدينة ومعه أشخاص ينادون بجريمته[٢] كما أنّ عبيد الله بن زياد أركب يزيد ابن مفرغ الحميري على حمار وأمر بسقيه مادة مسهلة، فكان راكباً على ذلك الحمار بالقسر مشدوداً رجلاه، ويسلح على نفسه أثناء الطوف زيادة في التنكيل به[٣].

وقد كانوا يقيمون الهارب عن الجيش في حالة مأساوية في مكان عام للتشهير به وكان مصعب بن الزبير في العراق أضاف إلى ذلك حلق الرأس واللحية[٤].

البناء في الجدار أو الرمي في الآبار

وهارون والمهدي العباسيان كانا أخصائيين في قتل الناس والتمثيل بهم وتعذيبهم، فقد بنوا أعمدة في بغداد، وكانوا يجعلون فيها السادة العلويين ويصبونهم في البناء[٥]، كما أنّ هارون قتل في ليلة واحدة ستين علوياً ورمى بجثثهم في البئر[٦].

---

(١) ممارسة التغيير لإنقاذ المسلمين: ص٣٥٥ ـ ٣٣٦.

(٢) الفقه «كتاب الحقوق»: ج١٠٠ / ص٣٧٦ ـ ٣٧٧.

(٣) الكامل في التاريخ: ج٣ / ص٥٢٣؛ ووفيات الأعيان: ج٦ / ص٣٤٩ ـ ٣٥٠.

(٤) تاريخ ابن خلدون: ج٣ / ص٥٤.

(٥) عيون أخبار الرضا: ج١ / ص١١١ / ح٢، وانظر النزاع والتخاصم، ص٧٤.

(٦) عيون أخبار الرضا: ج١ / ص١٠٨ ـ ١١١ / ح١.

لما قبض القاهر على مؤنس وجماعته استعمل القاهر على الحجبة سلامة الطولوني، وعلى الشرطة أبا العباس أحمد بن خاقان، واستوزر أبا جعفر محمد بن القاسم ابن عبيد الله، وأمر بالنداء على المستترين، وإباحة مال من أخفاهم وهدم داره، وجد في طلب أحمد بن المكتفي فظفر به، فبنى عليه حائطاً وهو حيّ فمات، وظفر بعلي بن بليق فقتله[١].

إهداء الرؤوس

لقد كانوا أحياناً يهدون الرؤوس إلى النساء إمعاناً في القسوة، فقد حبس معاوية ابن أبي سفيان آمنة بنت الشريد زوجة عمرو بن الحمق الخزاعي في السجن بالشام، وألقى رأس زوجها في حجرها بعد قتله[٢].

لما قتل مروان ببوصير، قال الحسن بن قحطبة: أخرجوا إليّ إحدى بنات مروان، فأخرجوها إليه وهي تُرعد، قال: لا بأس عليك! قالت: وأيّ بأس أعظم من إخراجك إياي حاسرة، ولم أرَ رجلاً قبلك قطّ! فأجلسها ووضع رأس مراون في حجرها، فصرخت واضطربت[٣].

التنكيل بالنساء والرجال

يقول المسعودي: إنّه مات في حبس الحجاج خمسون ألف رجل وثلاثون ألف امرأة، منهنّ ستة عشر ألف امرأة مجردة[٤].

---

(١) الكامل: ج٨ / ص٢٦٠.

(٢) أسد الغابة: ج٤ / ص٢٣١.

(٣) شرح نهج البلاغة: ج٧ / ص١٥٣.

(٤) مروج الذهب: ج٣ / ص١٧٥ ـ ١٧٦.

وحبس يوسف بن عمروا الثقفي خالد بن عبد الله مع بناته ونسائه وجواريه في سجن واحد، ثم أمر بتعذيبهم[١].

سجون الأمويين والعباسيين

الحجاج كان يحبس الرجال والنساء في موضع واحد، ولم يكن للحبس ستر يستر الناس من الشمس في الصيف ولا من المطر والبرد في الشتاء، وكان له غير ذلك من التعذيب[٢]. وركب يوماً يريد الجمعة، فسمع ضجة فقال: ما هذا؟ فقيل له: المحبوسون يضجون ويشكون مما هم فيه من البلاء، فالتفت إلى ناحيتهم وقال:

﴿قَالَ اخْسَؤُا فِيهَا وَلَا تُكَلِّمُونِ﴾[٣].

وكان سجنه حائطاً محوطاً لا سقف له، فإذا أوى المسجونون إلى الجدران يستظلون بها من حر الشمس رمتهم الحرس بالحجارة، وكان يطعمهم خبز الشعير مخلوطاً بالملح والرماد، وكان لا يلبث الرجل في سجنه حتى يسوَد ويصير كأنه زنجي حتى أنَ غلاماً حبس فيه فجاءت إليه أمّه بعد أيام تتعرَف خبره، فلما تقدم إليها أنكرته وقالت: ليس هذا ابني، هذا بعض الزنوج، فقال: لا والله يا أماه أنت فلانة، وإنّي فلان، فلما عرفته شهقت شهقة كانت فيها نفسها[٤].

وكانت السجون في كثير من الأحيان غاية في الوساخة والسوء، فمن

---

(١) الكامل: ج٥ / ص٢٧٧.

(٢) مروج الذهب: ج٣ / ص١٧٦؛ وانظر التنبيه والإشراف: ص٢٧٥.

(٣) المؤمنون: الآية ١٠٨.

(٤) مجمع البحرين: ج٢ / ص٢٨٧، «حجج».

السجون الخاصة الحجر المظلمة، ومنها ما هو شبيه بالقبر، مملوء بالبق والأفاعي والحشرات ومنها المطامير[1] التي لا يعرف فيها الليل من النهار، كالمكان الذي حبس فيه الإمام موسى بن جعفر عليه السلام عند السندي بن شاهك من قبل هارون العباسي[2]، وكالتي سجن فيها جماعة من أولاد الإمام الحسن عليه السلام، وكلما مات منهم أحد تركوه حتى تتعفن جثته، ثم أمروا بهدم السقف عليهم جميعاً[3].

ومن ذلك حبس الواثق لسليمان بن وهب كاتب ايتاخ وأخذه بمائتي ألف درهم، وقيل: دينار، فقيّد وألبس مدرعة من مدارع الملاحين، وأمره بلبس السواد[4].

وأحياناً كان العباسيون يسجنون في الكنيف كما سجن سليمان بن وهب أيضاً، وقيل: إنّه سجن من قبل إسحاق بن إبراهيم، وأُغلق عليه خمسة أبواب حتى لا يعرف الليل من النهار. وكما سجن محسن بن أبي الحسن الفرات في كنيف داخل الحجرة، ودلي رأسه في البئر بعد أن قيد وألبس جبة صوف غمست بالنفط[5].

وكانوا يعذبون بقلع عيني السجين وصب الرصاص في مكانهما إيغالاً في التعذيب[6].

---

(١) المطامير: حفر تحفر تحت الأرض توسع أسافلها تخبأ فيه الحبوب. لسان العرب: ج٥، باب الراء فصل الطاء.

(٢) الإعلام: ج٨ / ص٢٧٠؛ انظر إعلام الورى بأعلام الهدى: ج ٢ / ص٦.

(٣) انظر مروج الذهب: ج٣ / ص٣١٠.

(٤) تاريخ الطبري: ج٩ / ص١٢٨؛ وانظر الكامل في التاريخ: ج٧ / ص١٠، وص٤٦ - ٤٧.

(٥) انظر الكامل في التاريخ: ج٨ / ص١٥١ - ١٥٢.

(٦) الفقه «الحقوق»: ج١٠٠ / ص٣٧٨.

وقد أخذ إسحاق بن إبراهيم بن وهب فقَيد بقيد ثقيل وألبس جبة صوف، وأقيم كذلك نحو عشرين يوماً لا يفتح عليه الباب إلاّ مرة واحد في كل يوم وليلة يدفع له فيها خبز الشعير وماء حار[١]. وحبس يعقوب بن داود من قبل المهدي العباسي في بئر، وكان يدلي إليه في كل يوم برغيف من الخبز وكوز ماء[٢].

وقيّد جعفر البرمكي قبل قتله بقيد ثقيل ثم قتل[٣] بعد ذلك، وقيد محمد بن عبد الملك بقيد ثقيل، ولم يأكل طول حبسه إلاّ رغيفاً واحداً وكان يعطى كل يوم العنبة والعنبتين إلى أن قتلوه في التنور الحديدي ذي المسامير كما تقدم[٤].

وحبس إيتاخ ووضع في عنقه ثمانون رطلاً من الحديد، وخصص له في كل يوم رغيف من الخبز وكوز من الماء[٥].

وحبس بختشوع الطبيب بالمطبق، وضرب مائة وخمسون مقرعة، وأثقل بالحديد[٦].

وحبس محمد بن القاسم العلوي في سجن بستان موسى، وأكب على وجهه في أسفل بيت منه، فأصابه من الجهد لضيقه وظلمته ورطوبته ما كاد يتلفه[٧].

---

(١) الفقه «الحقوق»: ج١٠٠ / ص٣٧٩.

(٢) وفيات الأعيان: ج٧ / ص٢٥؛ والكامل في التاريخ: ج٦ / ص٧٢.

(٣) انظر البداية والنهاية: ج١٠ / ص١٩٠.

(٤) انظر مروج الذهب: ج٤ / ص٨٨.

(٥) تاريخ الطبري: ج٩ / ص١٦٩؛ والكامل: ج٧ / ص٤٧؛ وتاريخ ابن خلدون: ج٣ / ص٣٤٢.

(٦) تاريخ الطبري: ج٩ / ص٢١٨.

(٧) انظر مروج الذهب: ج٤ / ص٥٢.

ولما سجن المعتز العباسي بعد خلعه دفع إلى من يعذّبه، ومنع من الطعام والشراب ثلاثة أيام، فطلب حسوة من ماء البئر فمنع منها، ثم جصصوا سرداباً بالجص السخين وأدخلوه به وأغلقوه عليه فأصبح ميتاً[1].

ذبح الأولاد

بعض خلفاء آل عثمان كان من عادتهم أن لا يبقوا لأنفسهم إلاّ ولداً واحداً، فكانوا يأخذون الأكثر من الولد الواحد ويذبحونه بأيديهم؛ اعتباراً من قصة المأمون والأمين، حيث صار بينهما التحارب والتنازع مما أدّى إلى ضعف الملك، فكانوا يقولون: إنّ قتل بعض الأولاد ـ حتى لا يبقى إلاّ ولد واحد يرث الحكم ـ أهون من إبقائهم حتى يتحاربوا ويتنازعوا!! مع الغفلة عن أنّ ذهاب الحكومات ليس بسبب تنازع الولدين أو ما أشبه، فإنّه كثيراً ما كان يسبب سوء التدبير والسياسة، أو التنازع بين الملك وملك آخر، أو قوة ثورية أخرى[2].

منام دموي

والي سوريا من قِبَل الخليفة العثماني قتل قاضي قضاة المنطقة، وحيث كان الوالي مرتبطاً بالخليفة نسباً عفا الخليفة عنه، فأرسل إليه شيخ الإسلام في تركيا قاضياً ثانياً، وبعد مدة قتل الوالي القاضي الثاني أيضاً، ومكانته من الخليفة منعت أن يقتص منه، فأراد شيخ الإسلام أن يرسل قاضياً ثالثاً، لكنّ القضاة أبوا لأنهم لم يأمنوا الوالي، غير أنّ أحد المرشحين للقضاء كان فقيراً

---

(١) البداية والنهاية: ج١١ / ص١٦.

(٢) ممارسة التغيير لإنقاذ المسلمين: ص٣٣٠.

معدماً، ففكر في نفسه أن يكون قاضياً في سوريا، وحيث تصوّر أنّ قتل الوالي للقاضيين كان بسبب عدم طاعتهما له عزم على طاعته حرفياً، فجاء القاضي الجديد واستقبله الوالي كعادته استقبالاً حافلاً، فاستقر في مكانه يقضي بين الناس وينصب القضاة في القرى والأرياف كعادته في تلك الأيام، وفي ذات يوم سأل القاضي الوالي وقال: أيها الوالي، إنّي سمعت أنك قتلت قبلي قاضيين وإنّي نويت على أن أطيعك في كل الأمور، فما كانت معصية القاضيين لك حتى قتلتهما؟ فإنّي أريد أن أعرف ذلك كي أتجنب معصيتك وغضبك؟

قال الوالي: إنّ القاضيين لم يكن لهما أية معصية وإنّما قتلتهما لأنّي رأيت في المنام أنّ القاضي الأول وكذلك القاضي الثاني أراد بي سوءاً ولما انتبهت من النوم أمرت بقتلهما من غير جرم أو عصيان أو ذنب

ولما سمع القاضي الجديد هذا الحديث خرج من عند الوالي وركب فرسه مسرعاً نحو الاستانة مقر الخليفة، ولما وصل إليها سُئل عن سبب رجوعه، فنقل لهم القصة وقال: إنّي كنت أتمكن من ضمان يقظة الوالي بأن لا أخالفه، لكنّي ما كنت أتمكن من ضمان نومه أن لا يرى أنّي قصدت به سوءاً فيقتلني دون سابق إنذار[1].

ويحكى أنّ منجماً جاء إلى هارون العباسي وقال له: إنّي رأيت في المنام أنّك في هذه السنة تموت، فاغتم هارون غماً كبراً، وكان جعفر البرمكي حاضراً، فسأل هارون جعفر البرمكي عن العلاج في الأمر؟ قال جعفر: إنّ العلاج سهل، وهو أن تسأل من هذا المنجم أنّه في أي وقت يموت هو وكذّبه في دعواه حتى يظهر أنّه يكذب أيضاً بالنسبة إلى تحديد حياتك، فسأل هارون المنجم عن مدة عمره هو؟ فقال المنجم: عشر سنوات ويموت بعدها، فأمر

---

(١) ممارسة التغيير لإنقاذ المسلمين: ص٣٣١ - ٣٣٢.

جعفر هارون أن يقتله الآن حتى يظهر كذبه في عمره مما يلـزم أن يظهر كذبه في عمر هارون أيضاً. عندها أمر هارون بالجلاد والنطع والسيف، وضرب عنق المنجم في نفس المجلس، ثم قال لجعفر: قد فرجت عني بهذا التدبير(١).

طرق أخرى للتعذيب

وكان من أساليب الحكام السابقين أنّهم كـانوا يعذبون الذين يخالفونهم بمختلف أنواع التعذيب مثل: تشميع المُعذّب. وكانت كيفية ذلك أن تثقب مواضع من بدن المعذّب، ويجعل في كل ثقبة شمعة مشتعلة، ثم يركبونه الحمار، ويشدون رجليه من تحت الحمار، ويطوفون به في الشوارع والأزقة في زفة واجتماع، يصفقون حوله، ويعلنون أنّه المجرم. والمعذب من ألم الجراحات والنار يكاد يموت أحياناً في أثناء الطريق، لكنّهم لا يتركونه وشأنه حتى يمروا به كل طرق المدينة، ثم يؤمر به فيدفن في حفرته، وأحياناً كانوا يسوّدون نصف وجه المعذّب مؤرباً، ويركبونه الحمار، ويشدون رجليه تحت الحمار، ويطوفون به في المدينة في زفة.

وكان من أقسام تعذيبهم أن يأخذ نفران قويان رجلي المعذب وهو منكس، أو يشدون الرجلين بالسقف أو نحوه، ثم يأمر السلطان بأن يُشقَّ شقّان من أسافل بدنه بساطور قوي يضربه به الجلواز في أسفل بدنه ويخرجه من عنقه(٢).

وإنّهم كانوا يأمرون بسلخ جلد الإنسان المعذّب، ثم يحشونه بالتبن، ويطوفون به البلاد كي يتعظ به غيره.

---

(١) ممارسة التغيير لإنقاذ المسلمين: ص٣٣٢.

(٢) ممارسة التغيير لإنقاذ المسلمين: ص٣٣٣ ـ ٣٣٤ «بتصرّف».

وكان المعتضد يأخذ الرجل فيكتّف ويقيّد فيؤخذ القطن فيحشَى في أذنيه وخيشومه وفمه، ثم توضع منافخ في دبره حتى ينتفخ ويتضخّم جسده، ثم يسد الدبر بشيء من القطن، وبعدها يفصد من العرقين فوق حاجبيه حتى تخرج الروح من ذلك الموضع وهو يلاقي أشد آلام العذاب[١].

أمر هشام بإحضار رجل يسمى بعمارة الكلبي، فقلعوا أظفار يديه وأضراسه، وكان يقول بعد ذلك وهو يندب نفسه من جراء ذلك العذاب:

عذبوني بعذاب قلعوا جوهر رأسي

ثم زادوني عذاباً نزعوا مني طساسي

بالمدى حزز لحمي وبأطراف المواسي[٢]

وقد أمر الحجاج بتعذيب الفيروز بن حصين، فعري من ملابسه، ولفوه بقصب مشقوق، ثم أخذوا يجرّون القصب فوق جسده قصبة قصبة، ولزيادة إيلامه كانوا يذرون الملح ويصبون الخلّ على الجروح التي يسببها القصب، وبعد ذلك قطعوا رأسه[٣].

كان داود بن علي يمثل ببني أمية، يسمُل العيون، ويبقر البطون، ويجدع الأنوف، ويصطلم الآذان. وكان عبد الله بن علي بنهر أبي فطرس يصلبهم منكسين، ويسقيهم النورة والصبر، والرماد والخلّ، ويقطع الأيدي والأرجل. وكان سليمان بن علي بالبصرة يضرب الأعناق[٤].

---

(١) مروج الذهب: ج٤ / ص٢٣٣.

(٢) تاريخ بغداد: ج١٤ / ص٤٢٨ / ح٧٧٨٩؛ وانظر الفقه: ج١٠٠ / ص٣٧٦.

(٣) تاريخ الطبري: ج٦ / ص٣٨٠ ـ ٣٨١؛ والكامل في التاريخ: ج٤ / ص٤٨٩.

(٤) شرح نهج البلاغة: ج٧ / ص١٥٦.

وفي ولاية عمر بن عبد العزيز كان خُبَيب بن عبد الله بن الزبير قد حدّث عن النبي ﷺ أنه قال: «إذا بلغ بنو أبي العاص ثلاثين رجلاً اتخذوا عباد الله خولاً ومال الله دولاً» فبعث الوليد إلى عمر بن عبد العزيز أن يضربه فضربه عمر مائة سوط، وبَرد له ماء في جرّة ثم صبّها عليه في غداة باردة فكزّ[١] فمات فيها[٢].

وكان مروان جباراً فمن جبروته أنّ يزيد بن خالد بن عبد الله القسري الأمير كان قد قاتله ثم ظفر به، فأدخل عليه يوماً، فاستدناه ولفَّ على إصبعه منديلاً، ورصّ عينه حتى سالت ثمّ فعل كذلك بعينه الأخرى[٣].

حبس أشناس شخصاً تركياً قبله في بيت، وطين عليه الباب، وكان يلقي إليه في كل يوم رغيفاً وكوز ماء، فأتاه ابنه في بعض أيامه فكلّمه من وراء الحائط، فقال له: يا بني، لو كنت تقدر لي على سكين كنت أقدر أن أتخلّص من موضعي هذا، فلم يزل ابنه يتلطّف في ذلك حتى أوصل إليه سكيناً فقتل به نفسه[٤].

لقد دفع أشناس أحمد بن الخليل إلى محمد بن سعيد السعدي، فحفر له بئراً في الجزيرة بسامرّا، فسأل عنه المعتصم يوماً من الأيام، فقال الأشناس: ما فعل أحمد بن الخيل؟ فقال له أشناس: هو عند محمد بن سعيد السعدي، قد حفر له بئراً وأطبق عليه، وفتح له فيها كوة ليرمي إليه الخبز والماء، فقال

---

(١) كز الرجل فهو مكزوز أصابه داء الكزاز وهو يبس وانقباض من البرد.

(٢) انظر تاريخ الطبري: ج٦ / ص٤٨٢؛ ومقاتل الأمويين: ص٢٢٠، عن سيرة عمر بن عبد العزيز لابن الجوزي: ص٣٤.

(٣) مقاتل الأمويين: ص٢٩٥، عن سيرة أعلام النبلاء: ج٦ / ص٧٦.

(٤) تاريخ الطبري: ج٩ / ص٧٨.

المعتصم: هذا أحسبه قد سمن على هذه الحال، فأخبر أشناس محمد بن سعيد بذلك، فأمر محمد بن سعيد أن يسقى الماء، ويصبّ عليه في البئر حتى يموت، ويمتلئ البئر، فلم يزل يصبّ عليه الماء والرمل ينشف الماء، فلم يغرق، ولم يمتلئ البئر، فأمر أشناس بدفعه إلى غطريف الخجندي، فُدفع إليه، فمكث عنده أياماً، ثم مات فدفن[1].

دعا أسد بن عبد الله موسى بن كعب وأمر به فألجم بلجام حمار، وأمر باللجام أن يجذب فجذب حتى تحطَمت أسنانه، ثم قال: اكسروا وجهه، فُدقّ أنفه، ووجأ لحيته، فندرس ضرس له[2].

قد ندب المتوكل يعقوب بن السكيت الإمام في العربية إلى تعليم أولاده، وفي أحد الأيام نظر المتوكل إلى ولديه المعتز والمؤيد فقال لابن السكيت: من أحبّ إليك هما أو الحسن والحسين؟ فقال: قنبر - يعني مولى علي عليه السلام - خير منهما، فأمر الأتراك فداسوا بطنه حتى مات، وقيل: أمر بسلّ لسانه فمات[3].

تعذيب جديد قديم

وفي ظل إحدى الحكومات المعاصرة أخذت فتاة إلى السجن، وبعد ساعتين أرجعوا الفتاة إلى ذويها فرأوا أنّها قد اختلطت وأخذت تهذي، ولما راجعوا الطبيب لم يعرف سبب جنونها، وكانت تصيح وتصيح حتى يغمى عليها وهكذا، وأخيراً التجأوا بسبب الرشاوى والوسائط إلى أن تعرفوا على سبب جنونها حيث لم يكن الفاصل بين أخذها وبين إرجاعها أكثر من

---

(١) تاريخ الطبري: ج٩ / ص٧٨.

(٢) تاريخ الطبري: ج٧ / ص١٠٨.

(٣) تاريخ الخلفاء: ص٢٧٩.

ساعتين. فقالوا: إنّهم ملأوا كيساً من السام أبرص وجعلوا ذلك الكيس في رأسها إلى رقبتها، ولشدّة الهول وتحرك السام أبرص على عينها وأذنها وفمها وأنفها أصابها ما أصابها من الجنون ولم تنفع معالجة الطبيب لها شيئاً[1].

قتل القاهر بالله إسحاق بن إسماعيل النوبختي وأبا السرايا بن حمدان وهو أصغر ولد أبيه، وسبب قتلهما أنّه أراد أن يشتري مغنّيتين قبل أن يلي الخلافة، فزاد عليه في ثمنهما، فحقد ذلك عليهما، فلما أراد قتلهما استدعاهما للمنادمة، فتزّينا، وتطيّبا، وحضر عنده، فأمر بإلقائهما إلى بئر الدار وهو حاضر، فتضرّعا وبكيا، فلم يلتفت إليهما وألقاهما فيها وطمّها عليهما[2].

ولّما نزل المعتصم بنصيبين في بستان، دعا صاحب البستان فقال له: احفر بئراً في موضع أومأ إليه بقدر قامة، فبدأ صاحب البستان فحفرها، ثم دعا بعمرو والمعتصم جالس في البستان قد شرب أقداحاً من نبيذ، فلم يكلمه المعتصم، ولم يتكلم عمرو حتى مثل بين يديه، فقال: جرّدوه، فجرّد، وضرب بالسياط ضربة الأتراك، والبئر تُحفر، حتى إذا فرغ من حفرها قال صاحب البستان: قد حفرتها، فأمر المعتصم عند ذلك فضرب وجه عمرو وجسده بالخشب فلم يزل يضرب حتى سقط، ثم قال: جرّوه إلى البئر فاطرحوه فيها، فلم يتكلم عمرو ولم ينطق يومه ذلك حتى مات فطرح في البئر، وُطمّت عليه[3].

---

(١) ممارسة التغيير لإنقاذ المسلمين: ص٣٣٤.

(٢) الكامل في التاريخ: ج٨ / ص٢٩٥ - ٢٩٦.

(٣) تاريخ الطبري: ج٩ / ص٧٧.

أساليب شيوعية

وكان من أساليب التعذيب التي اتبعها الشيوعيون في العراق في أيام قاسم أنهم كانوا يملأون القناني بالعقارب، ثم يمدون المعذب على الأرض بعد أن يعروه عن ثيابه ويشدوا يديه ورجليه، ثم يفرغوا تلك القناني الممتلئة من العقارب على جسمه، كما أنهم كانوا يقتلون الإنسان ويربطون برجله الحبل ويجرونه في الشوارع والأزقة حتى يتقطع قطعاً قطعاً. وكانوا بعد قتله يرفعونه على قنارة القصابين ويقطعونه قطعة قطعة كما أنهم كانوا يشدون رجلي المعذب بسيارتين متخالفتين في الحركة فتسرعان في السير إحداهما إلى ذات اليمين والأخرى إلى ذات الشمال حتى ينشق المعذب من وسطه نصفين[١].

منائر من رؤوس

كان بعض حكّام أفغانستان وبعض البلاد الأخرى كما ذكر في التأريخ يقطعون الرؤوس ويصنعون منها المنائر، وأماكنها موجودة إلى الآن في أفغانستان يعرفها الأهالي، ويشيرون إليها إذا مروا على تلك الأماكن[٢].

صور أخرى من التعذيب

وكان الأوزبك حين هجموا على خراسان يقتلون الرجال ويعلقون رؤوسهم على أعناق خيولهم، ويربطون حبلاً بعنق زوجته أو ابنته أو أخته أو أمه، ويشدون ذلك الحبل بالفرس. ثم يهيبون به فيعدو سريعاً، والمرأة تزحف

---

(١) ممارسة التغيير لإنقاذ المسلمين: ص٣٣٥.

(٢) المصدر نفسه.

من ورائه يميناً وشمالاً ورأس قريبها معلق على رقبة الفرس[١].

الضحايا تحت المائدة

وكان الحجاج يقتل الناس أمامه، ثم يفرش على أجسامهم المائدة ويجلس هو وأصحابه على أطرافها، ويأخذون في الأكل، والقتلى تحت المائدة يرفسون بأيديهم وأرجلهم، فكان ينتشي لهذا المنظر[٢].

كان أبو العباس جالساً في مجلسه على سريره فدخل الحاجب فقال: يا أمير المؤمنين، بالباب رجل حجازي أسود، راكب على نجيب متلثّم، يستأذن ولا يخبر باسمه، ويحلف ألاّ يحسر اللثام عن وجهه حتى يراك. قال: هذا مولاي سديف، يدخل، فدخل، فلّما نظر إلى أبي العباس وبنو أمية حوله، حدر اللثام من وجهه، وأنشأ يقول:

أصبح المُلك ثابت الآساس ... بالبهاليل من بني العباس
بالصدور المُقدّمين قديماً ... والرؤس القماقم الرؤاس
يا أمير المُطّهرين من الذمّ ... ويا رأس منتهى كلّ رأس
أنت مهديُ هاشم وهُداها ... كم أناس رَجَوك بعد إياس
لا تُقلينّ عبد شمس عثاراً ... واقطعنّ كلّ رقلة وغراس
أنزلوها بحيث أنزلها الله ... بدار الهُوان والإتعاس
خوفهم أظهر التودّد منهم ... وبهم منكم كحزّ المواسي
أقصهم أيها الخليفة واحسم ... عنك بالسيف شافة الأرجاس

(١) ممارسة التغيير لإنقاذ المسلمين: ص٣٣٥ ـ ٣٣٦.

(٢) ممارسة التغيير لإنقاذ المسلمين: ص٣٣٩.

واذكرن مصرع الحسين وزيد　　　وقتيل بجانب المهراس
والإمام الذي بحرّان أمسى　　　رهن قبر في غربة وتناسي
فلقد ساءني وساء سوائي　　　قُربُهم من نمارق وكراسي
نِعم كلبُ الهِراش مولاك لولا　　　أوَد من حبائل الإفلاس

فتغيّر لو أبي العباس وأخذه زمع ورعدة، فالتفت بعض ولد سليمان بن عبد الملك إلى رجل منهم، وكان إلى جنبه، فقال: قتلنا والله العبد، ثم أقبل أبو العباس عليهم، فقال: يا بني الفواعل، أرى قتلاكم من أهلي قد سلفوا وأنتم أحياء تتلذّذون في الدنيا! خذوهم! فأخذتهم الخُراسانيّة بالكافركوبات[1]، فأحمدوا، إلاّ ما كان من عبد العزيز بن عمر بن عبد العزيز فإنّه استجار بداود بن علي وقال له: إنّ أبي لم يكن كآبائهم وقد علمت صنيعته إليكم، فأجاره واستوهبه من السّفاح، وقال له: قد علمتَ يا أمير المؤمنين صنيع أبيه إلينا، فوهبه له وقال له: لا تريَنّي وجهه وليكن بحيث تأمنه، وكتب إلى عمّاله في النواحي بقتل بني أميّة.

هذا وقد نقل عن المعيطي أنه قال: إنّ أبا العبّاس دعا بالغذاء حين قتلوا، وأمر ببساط فبُسط عليهم، وجلس فوقه يأكل وهم يضطربون تحته، فلمّا فرغ من الأكل قال: ما أعلمُني أكلتُ أكلة قطّ أهنأ ولا أطيب لنفسي منها: فلمّا فرغ قال: جُرّوا بأرجلهم، فألقوا في الطريق يلعنهم الناس أمواتا كما لعنوهم أحياء. قال: فرأيت الكلاب تجرّ بأرجلهم وعليهم سراويلات الوشي حتّى انتنوا، ثم حُضرت لهم بئر فألقوا فيها[2].

---

(١) « بالكافركوبات»، ولعله اسم أعجمي لآلات يضرب بها كالعمد وغيرها.

(٢) كتاب الأغاني: ج٤، ص١٥٥٨ ـ ١٥٦١؛ الكامل في التاريخ: ج٥، ص٤٢٩ ـ ٤٣٠.

ضحيةُ العيد

من هذه القصة نعرف كيف أنَّ الحكّام المستبدّين يتصرّفون في دماء المسلمين وأموالهم.

قال الشعبي: كنت بواسط وكان يوم أضحى فحضرت صلاة العيد مع الحجاج فخطب خطبة بليغة، لما انصرفت جاءني رسوله يدعوني فأتيته جالساً مستوفزاً قال: يا شعبي هذا يوم أضحى وقد أردت أن أضحي فيه برجل من أهالي العراق وأحببت أن تسمع قوله فتعلم أنّي قد أصبت الرأي فيما افعل به فقلت: أيا الأمير أو ترى أنَّ تستن بسنة رسول الله ﷺ، وتضحي بما أمر أن يضحى به، وتفعل مثل فعله، وتدع ما أردت أن تفعله في هذا اليوم العظيم إلى غيره.

قال: يا شعبي إنّك إذا سمعت ما يقول صوبت رأيي فيه، لكذبه على الله وعلى رسوله، وإدخال الشبهة في الإسلام. قلت: أفيرى الأمير أن يعفيني من ذلك؟ قال: لابدّ منه. ثم أمر بنطع فبسط وبالسيّاف فأحضر، وقال: احضروا الشيخ، فأتوا به فإذا هو يحيى بن وكان يحيى بن يعمر تابعياً عالماً بالقرآن والسنّة، وكان شيعياً يتشيع لأهل البيت عليهم السلام، وكان إمام القراء بالبصرة، عالماً بالقرآن فقيهاً نحوياً لغوياً أديباً. قال الشعبي فاغتممت غمّاً شديداً وقلت في نفسي: وأي شيء يقوله يحيى مما يوجب قتله؟ فلمّا أحضر قال له الحجاج: أنت تزعم أنّك زعيم العراق؟ قال يحيى: أنا فقيه من فقهاء العراق. قال: فمن أي فقهك زعمت أنَّ الحسن والحسين من ذرية رسول الله ﷺ. قال: ما أنا زاعم ذلك بل قائله بحق. قال: ويأتي حقّ قتله؟ قال: بكتاب الله عزّ وجلّ فنظر إلى الحجاج وقال: اسمع ما يقول فإنّ هذا مّما لم أكن سمعته عنه أتعرف

أنت في كتاب الله عزّ وجل أنّ الحسن والحسين من ذريّة محمد رسول الله ﷺ؟ فجعلت أفكر في ذلك فلم أجد في القرآن شيئاً يدلّ على ذلك وفكرَ الحجّاج ملياً ثم قال ليحيى: لعلّك تريد قول الله عزّ وجلّ:

﴿فَمَنْ حَاجَّكَ فِيهِ مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَكَ مِنَ الْعِلْمِ فَقُلْ تَعَالَوْا نَدْعُ أَبْنَاءَنَا وَأَبْنَاءَكُمْ وَنِسَاءَنَا وَنِسَاءَكُمْ وَأَنْفُسَنَا وَأَنْفُسَكُمْ ثُمَّ نَبْتَهِلْ فَنَجْعَلْ لَعْنَتَ اللَّهِ عَلَى الْكَاذِبِينَ﴾[1].

وأنّ رسول الله ﷺ خرج للمباهلة ومعه علي وفاطمة والحسن والحسين؟ قال الشعبي: فكأنما أهدي إلى قلبي سروراً، وقلت في نفسي: قد خلص يحيى وكان الحجّاج حافظاً للقرآن فقال له يحيى: والله إنّها لحجّة على ذلك بليغة، ولكن ليس بها احتج لما قلت، فاصفر وجه الحجّاج وأطرق ملياً ثم رفع رأسه إلى يحيى وقال له: إن أنت جئت من كتاب الله عز وجلّ بغيرها في ذلك فلك عشرة آلاف درهم، وإن لم تأت بها فأنا في حلّ من دمك. قال: نعم، قال الشعبي: فغمني ذلك، وقلت في نفسي: لقد ردّ الحجاج الآية التي كان ليحيى الاحتجاج بها لإثبات قوله والتخلص من فتكه، مع أنّ الحجاج قد عرف الآية، فإن جاءه بعد هذا بشيء لم آمن أن يدخل عليه من القول ما يبطل به حجّيته، لئلا يقال أنه قد علم ما قد جهله.

فقال يحيى للحجّاج: قول الله عزّ وجلّ:

﴿وَمِنْ ذُرِّيَّتِهِ دَاوُدَ وَسُلَيْمَانَ﴾[2].

من عنى بذلك؟ قال الحجّاج: إبراهيم ﷺ قال فداود وسليمان من ذريته؟ قال: نعم. قال يحيى: ومن نصّ الله عليه بعد هذا أنّه من ذريّته؟ فقرأ الحجّاج:

---

(١) آل عمران: الآية ٦١.

(٢) الأنعام: الآية ٨٤.

﴿وَأَيُّوبَ وَيُوسُفَ وَمُوسَى وَهَارُونَ وَكَذَٰلِكَ نَجْزِي الْمُحْسِنِينَ ۞ وَزَكَرِيَّا وَيَحْيَىٰ وَعِيسَىٰ﴾(١).

قال يحيى: ومن أين كان عيسى من ذرية إبراهيم ولا أب له؟ قال: من قبل أمه مريم. قال يحيي: فمن أقرب مريم من إبراهيم؟ أم فاطمة من محمدﷺ؟ وعيسى من إبراهيم أم الحسن والحسين من رسول اللهﷺ؟ قال الشعبي: فكأنما ألقمه حجراً فقال: أطلقوه قبحه الله وادفعوا إليه عشرة آلاف درهم لا بارك الله له فيها.

ثم أقبل عليّ فقال: قد كان رأيك صواباً ولكنّا أبيناه، ودعا بجزور فنحره وقام فدعا بالطعام فأكل وأكلنا معه وما تكلم بكلمة حتى انصرفنا ولم يزل مما احتجَ به يحيى بن يعمر واجماً، ثم نفى يحيى إلى خراسان.

فانظروا إلى هذه القصة الصغيرة الحجم الكبيرة المعنى في استهتار الحكام المستبدين بالمسلمين فهو أولاً يقتل الناس لاختلاف الرأي حتى ولو كان شيخاً كبيراً فقيهاً، بل زعيم العراق على الإطلاق.

وثانياً: يحضر السيف والنطع قبل إتمام الحجّة وإقامة الدليل.

وثالثاً: يستهزئ برسول اللهﷺ حيث يقتل الإنسان عوض الأنعام في يوم الأضحى!

ورابعاً: يعطي أموال المسلمين اعتباطاً حسب شهواته وأهوائه فمن أين يعطي عشرة آلاف؟ ومن المتيقن أنّ يحيى يصرف المال في مصرفه الشرعي لكن الكلام في هبة الأمير ما لا يملك من أموال المسلمين.

وخامساً: يعرف الحجّة هو بنفسه ومع ذلك يريد قتل الناس لمجرّد الشهوة والتعطّش إلى الدماء.

---

(١) الأنعام: الآية ٨٤ ـ ٨٥.

وسادساً: يرى أنّ من يقول بمقالة يحيى بن يعمر ولو كان لديه الحجّة من القرآن، كافراً بالله ورسوله ومدخلاً للشبهة في الإسلام.

وسابعاً: بعد إتمام الحجّة ينفي الرجل الشيخ الكبير الفقيه إلى أبعد موضع من ديار الإسلام خراسان[1].

الدكتاتور الصاعقة

ومن الدكتاتوريين السلطان سليم الذي حكم تركيا وأقام فيها دولة بالحراب، وضرب قوانين الإسلام عرض الحائط، وكان يلقب «بياوز» وهي كلمة تركية يُعنى بها الصاعقة، فلم يكن يقف أمامه شيء، فكان طاغوتاً جباراً سفاكاً للدماء، سلاّباً للأرواح، يهتك الأعراض، وينهب الأموال، ويخون العهود، آمن أهل حلب على دمائهم وأموالهم ثم فرض عليهم ضريبة سمّاها «مال الأمان» كادت تستغرق عامة أموالهم، وقتل جماعة كبيرة من المسلمين لأنّه يخالفونه في الاعتقاد، حيث كان هو سني المذهب على زعمه وأولئك من الشيعة، حتى أنّه قتل في موقعة واحدة أربعين ألفاً من الشيعة بمجرد كونهم مخالفين له في المذهب.

وأرسل إلى السلطان الغوري يطلب منه الدعاء، ثم أمر بقتله، ثم قتل القاتل الذي تجرأ فنفذ الأمر بقتله.

وهو الذي أباد أهل الرملة كلهم لوشاية واش أخبره بأنّهم قتلوا جندياً من جنوده، وكان القتل أهون شيء عليه، لا يعرف قريباً ولا غريباً ولا عدواً ولا صديقاً ولا مسلماً ولا كافراً، وقد خنق أخوته لما خشي أن يزاحموه على الملك، وقتل سبعة عشر من أهل بيته، وسبعة من وزرائه. ولما ردّ عليه رئيس

---

(١) ممارسة التغيير لإنقاذ المسلمين: ص٣٥٦ - ٣٥٩.

وزرائه (يونس باشا) كلمة كان الحقّ فيها أمر يضرب عنقه قبل أن يتم جملته.

وكان دائم الغضب لا يضحك أبداً، والسيافون بين يديه، وهم رهن إشارته في إزهاق الأنفس، ولما ترك للشراكس في مصر أوقافهم قال له رئيس وزرائه ويسمى بري باشا: يا مولانا فني مالنا وعساكرنا في حربهم، وتبقي لهم أوقافهم يستعينون بها علينا، وكانت رجل السلطان في الركاب؟ فأشار إلى الجلاد بقطع رأسه، فضرب الجلاد عنق رئيس الوزراء، فصار رأسه على الارض قبل أن يصير السلطان على الفرس.

وكان من عادة وزرائه أنّهم إذا انتخبهم للوزارة كتبوا وصيتهم، وأعدوا أكفانهم، وودعوا أهلهم، فلا يدرون كلما ذهبوا ليقابلوا السلطان أيعودون أحياء أم يحملون على الجنائز. وكان الوزراء والمقربون إليه يرتجفون خوفاً منه، وكان إذا قتل أناساً أمر بأن تنصب رؤوسهم على الرماح الطوال وكثيراً ما رأوا أهل البلاد جيشاً يأتي وبأيدي الجيش الرماح الطوال وعلى رؤوس تلك الرماح الرؤوس المقطوعة[1].

ولقد كان من عادة الدكتاتوريين ابتداءً من معاوية ـ حيث قال الإمام عليه السلام مشيراً إليه: «وأبرد برؤوسهم إلى الفجرة»[2] وإلى آخر خليفة عثماني أنّهم إذا ظفروا بعدوهم قطعوا رؤوس كبارهم، وطافوا بها في البلاد؛ لإرهاب الناس، ثم يُبردون بها إلى العاصمة، وحيث إنّ الرؤوس تنتن في الصيف كانوا يهيئون أكياساً مملوءة بالثلج، فيضعون الرؤوس فيها حتى لا تتغير معالمها، وتصل بيد الخليفة الفاتح واضحة السمات والمعالم؛ ليشفي منها غيظه، ويشمت بها، ويفتخر بالانتصار عليها.

---

(١) ممارسة التغيير لإنقاذ المسلمين ص٣٦١.

(٢) نهج البلاغة: ص٢٦٤، الخطبة ١٨٢.

نعم، أمثال هؤلاء الذين سموا أنفسهم بالخلفاء من الأمويين والعباسيين والعثمانيين ومن والاهم هم الذين سببوا ضياع الإسلام وتسلط أعدائه عليه، كما سببوا اشمئزاز النفوس من الإسلام، وهؤلاء هم الذين وقفوا دون انتشار الإسلام، وإلاّ فلو أخذت سيرة الرسول ﷺ معياراً للأمر لكان الإسلام في هذا اليوم يعمّ كل العالم بلا استثناء.

وقد ورد في الحديث: «ولا تكونوا علماء جبّارين فيذهب باطلكم بحقّكم»[1] وملاكه آت في الحكام، فإنّه من الواضح أنّ الناس يقيسون المبادئ بحملتها، ولولا عناية الله سبحانه وتعالى على الإسلام والمسلمين الصادقين لم يبق من الإسلام حتى الاسم، ولا من القرآن حتى الرسم، ولا من المسلمين حتى الفرد، ونسأل الله سبحانه وتعالى أن يوفق المسلمين مرة ثانية للعمل بالإسلام حتى ينهضوا بشرائط التقدم والسلامة في العمل ونظام الحكم؛ ليكونوا مصداقاً مطابقاً لقوله تعالى: ﴿كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ﴾[2].[3]

---

(١) أصول الكافي: ج١ / ص٣٦ / ح١، باب صفة العلم.

(٢) آل عمران: الآية ١١٠.

(٣) انظر ممارسة التغيير: ص٣٦٢ - ٣٦٣.

جزاء الاستبداد

كما أنّ المستبدين عرضة للمكاره في أنفسهم وذويهم، فقد كان كثير من المستبدين عرضة للقتل والتعذيب ونحوهما، وقد نقل التأريخ أنّ ثلاثة من خلفاء العباسيين فقئت أعينهم وألقوا في الشارع حتى اضطروا إلى التكفف من الناس.

يقول أحد المؤرخين: رأيت على باب الجامع ببغداد رجلاً يتكفف وقد فقئت عيناه وعلى جسمه قباء خلق ويقول في تكففه: ارحموني أيّها المسلمون، فإنّي كنت بالأمس أمير المؤمنين واليوم من فقراء المسلمين. فسألت من هو؟ قالوا: القاهر بالله العباسي! كان خليفة يحكم على البلاد لكنه عتا وتكبّر، وطغى وتجبر، واستبد وأذلّ، حتى اضطر أهله إلى أن يلقوا القبض عليه ويفقؤوا عينيه ويلقوه في الشارع، وحيث لم يكن له مال اضطر لأن يتكفف، وهكذا فعلوا بخليفة ثان نفس الفعلة، حيث قلعوا عينيه وألقوه في الشارع، وفعلوا بخليفة ثالث نفس الفعلة، فقلعوا عينيه وألقوه في الشارع، ولما اجتمع الثلاثة أخذ الأول يقول: الحمد لله الذي لم يجعلني وحيداً حتى ألحق بي صديقين آخرين صنع بهما مثل ما صنع بي[1].

كما قتلوا مروان الحمار شر قتلة، وبعد القتل قطعوا لسانه وألقوه أمام هرة فأكلته، وينقل أنّ مروان كان يقطع لسان كل إنسان بريء متهم ويلقيه إلى نفس تلك الهرة، فأكلت الهرة ألسنة هؤلاء أولاً ثم أكلت لسان مروان الحمار ثانياً[2].

ولما قتل مروان قال الحسن بن قحطبة: أخرجوا إليّ إحدى بنات مروان،

---

(١) انظر ممارسة التغيير لإنقاذ المسلمين: ص٣٦٨ ـ ٣٦٩.

(٢) انظر الفخري: ص ١٤٨؛ والكامل في التاريخ: ج٥ / ص٤٢٦ ـ ٤٢٧؛ وتاريخ الخلفاء: ص٢٠٥.

فأخرجوها وهي ترتعد فأجلسها ووضع رأس مروان في حجرها فصرخت. فقيل له: ماذا أردت بهذا؟ قال: فعلت بهم فعلهم بزيد بن علي لما قتلوه جعلوا رأسه في حجر أخته زينب(١).

وقال عمرو بن هاني الطائي: خرجت مع عبد الله بن علي لنبش قبور بني أمية في أيام السفّاح، فانتهينا إلى قبر هشام فاستخرجناه صحيحاً ما فقدنا منه إلاّ خورمة أنفه، فضربه عبد الله بن علي ثمانين سوطاً ثم أحرقه، واستخرجنا سليمان من أرض دابق فلم نجد منه شيئاً إلا صلبه وأضلاعه ورأسه فأحرقناه، وفعلنا ذلك بغيرهما من بني أمية، وكانت قبورهم بقنسرين، ثم انتهينا إلى دمشق فاستخرجنا الوليد بن عبد الملك فما وجدنا في قبره قليلاً ولا كثيراً، واحتفرنا عن عبد الملك فما وجدنا إلاّ شؤون رأسه، ثم احتفرنا عن يزيد بن معاوية فما وجدنا فيه إلاّ عظماً واحداً، ووجدنا مع لحده خطاً أسود كأنّما خطّ بالرماد في الطول في لحده، ثم تتبعنا قبورهم في جميع البلدان فأحرقنا ما وجدنا فيهم منهم(٢).

قال ابن أبي الحديد: قرأت هذا الخبر على النقيب يحيى بن أبي زيد العلوي سنة ٦٠٥هـ، وقلت له: أمّا إحراق هشام بإحراق زيد فمفهوم، فما معنى جلده ثمانين سوطاً؟ فقال رحمه الله تعالى: أظنّ عبد الله بن علي ذهب في ذلك إلى حد القذف؛ لأنّه يقال: إنّه قال لزيد، يا بن الزانية لما سب أخاه محمداً الباقر عليه السلام، فسبه زيد وقال له: سماه رسول الله صلى الله عليه وآله الباقر وتسميه أنت البقرة! لشد ما اختلفتما! ولتخالفنّه في الآخرة كما خالفته في الدنيا فيرد الجنة

---

(١) الكامل: ج٥ / ص٤٢٧؛ وشرح نهج البلاغة: ج٧ / ص١٥٣.

(٢) مروج الذهب: ج٣ / ص٢١٩؛ وانظر شرح نهج البلاغة لابن أبي الحديد: ج٧ / ص١٣١.

وترد النار. وهذا استنباط لطيف[١].

وحمل جسد شبيب الخارجي لما أخرج من دجيل الأهواز إلى الحجّاج، فأمر بشقّ بطنه، واستخرج قلبه فإذا هو كالحجرة إذا ضربت به الأرض نبا عنها[٢].

وأمر المأمون بنصب رأس أخيه الأمين بعد أن قتله، فنصب على خشبة في قصره، وأمر بجائزة لكل من يلعن الرأس، فكان الرجل يدخل ويلعن وينال جائزته، فدخل رجل فقبض الجائزة فقيل له: العن هذا الرأس فلعنه ولعن والديه وأراد أن يسمع المأمون فسمعه وتغافل، وأمر برد الرأس إلى العراق ليلحق بجثته[٣].

مات الواثق بسر من رأى يوم الأربعاء لست بقين من ذي الحجة سنة مائتين واثنتين وثلاثين، ولما احتضر جعل يردد هذين البيتين:

الموت فيه جميع الخلق مشترك ... لا سوقة منهم يبقى ولا ملك

ما ضرّ أهل قليل في تفارقهم ... وليس يغني عن الأملاك ما ملكوا

وحكي أنّه لما مات ترك وحده واشتغل الناس بالبيعة للمتوكل فجاء جرذون فاستلّ عينه فأكلها[٤].

وركب مؤنس على المقتدر، وكان معظم جند مؤنس من البربر، فلما التقى الجمعان رمى بربري المقتدر بحربة سقط منها إلى الأرض، ثم ذبحه

---

(١) شرح نهج البلاغة: ج٧ / ص١٣٢.

(٢) تاريخ الطبري: ج٦ / ص٢٨٢.

(٣) مروج الذهب: ج٣ / ص٤٢٢ - ٤٢٣.

(٤) تاريخ الخلفاء: ص٢٧٥.

بالسيف، وشيل رأسه على رمح، وسلب ما عليه، وبقي مكشوف العورة حتى ستر بالحشيش، ثم حفر له بالموضع ودفن(١).

أما المستكفي فقد تقدم إليه اثنان من الديلم، فمد يديه إليهما ظناً أنَهما يريدان تقبيلهما، فجذباه من السرير حتى طرحاه إلى الأرض، وجرّاه بعمامته، وهاجم الديلم دار الخلافة إلى الحرم ونهبوها، وساقوا المستكفي ماشياً إلى المعتز، وخلعوه، وسملوا عينيه يومئذ، ثم سجن إلى أن مات(٢).

منطق الإرهاب

قتل يحيى بن زيد عليه السلام بالجوزجان من خراسان، وحمل رأسه إلى الوليد، وصلب جسده، وأبقوه إلى أن ظهر أبو مسلم فأنزله ودفنه، وأظهر أهل خراسان في جميع أعمالهم النياحة عليه سبعة أيام، ولم يولد تلك السنة بخراسان مولد إلاّ وسمي بيحيى أو زيد(٣).

سجون مظلمة

حبس المنصور بني الحسن في سرداب لا يفرقون فيه بين الليل والنهار، وكانوا يتوضأون في مواضعهم، فاحتال بعضهم مواليهم وأدخل عليهم شيئاً من الغالية، فكانوا يدفعون بشمها تلك الروائح المنتنة، وكان الورم في أقدامهم لا يزال يرتفع حتى الفؤاد فيموت صاحبه، وكانوا قد جزّأوا القرآن لمعرفة أوقات الصلاة. مات منهم إسماعيل بن الحسن فترك عندهم ليجف، فصعق داود بن

---

(١) تاريخ الخلفاء: ص٣٠٨.

(٢) تاريخ الخلفاء: ص٣١٨.

(٣) مقاتل الطالبيين: ص١٠٧؛ وانظر تاريخ الطبري: ج٧ / ص٢٣٠.

الحسن فمات، وأتي برأس إبراهيم بن عبد الله بن الحسن إليهم في السجن وأبوه يصلي، فلمّا فرغ أخذه فوضعه في حجره وقال له: أهلاً وسهلاً، ثم أمر المنصور بهدم السجن عليهم فهدم فماتوا جميعاً وصار السجن مقبرتهم[١].

نفي عام

رفع إلى الهادي العباسي أنّ رجلاً من بلاد المنصورة من السند من آل المهلب ربى غلاماً سندياً، وأنّ الغلام هوى مولاته فراودها، فجب ذكر الغلام وخصاه ثم عالجه إلى أن برئ، وكان لمولاه ابنان أحدهما طفل والآخر يافع، فصعد الغلام بهما إلى أعالي سور الدار، فدخل المولى فقال: عرّضت ابني للهلاك. قال: دع ذا عنك، والله لو لم تجب نفسك بحضرتي لأرمين بهما، فقال له: الله الله فيّ وفي ابني. قال: دع عنك هذا، فوالله ما هي إلاّ نفسي وإنّي لأسمح بها من شربة ماء، فأهوى ليرمي بهما فأسرع مولاه فأخذ مدية فجب نفسه، فلما رآه جبّ نفسه رمى بهما فتقطعا، وقال: ذلك لفعلك بي وقتل هذين زيادة، فأمر الهادي بقتل الغلام، وبإخراج وتهجير كل سندي في مملكته، ففعلوا كما أمر[٢].

قساوة جاهلية

في أول محرم سنة ٢٨٩هـ صلب وصيف الخادم بلا رأس، وأطلي جسمه بالصبر وغيره من الأطلية القابضة والماسكة حتى لا يتناثر، فبقي مصلوباً على

---

(١) مروج الذهب: ج٣ / ص٣١٠ - ٣١١؛ والبداية والنهاية: ج١٠ / ص٩١ - ٩٥؛ والكامل في التاريخ: ج٥ / ص٥٢١ - ٥٢٧.

(٢) ممارسة التغيير لإنقاذ المسلمين: ص٣٩٠.

الجسر لا يبلى إلى سنة ٣٠٠هـ وهو زمان المقتدر العباسي[١].

وغزا سعيد بن العاص طبرستان فحاصرهم، فسألوه الأمان فأعطاهم على أن لا يقتل منهم رجلاً واحداً، ففتحوا الحصن فقتلهم جميعاً إلاّ رجلاً واحداً، وحوى ما كان في الحصن[٢].

ولما قبض عبد الملك صعد الوليد على المنبر، فدعا الناس إلى البيعة فلم يختلف عليه أحد. ثم أول ما ظهر من أمره أن أمر بهدم كل دار ومنزل بين دار عبد الملك وبين قبره! فهدمت من ساعتها وسويت بالأرض؛ لئلا يعرج بجنازة عبد الملك في طريقها إلى القبر يميناً وشمالاً[٣].

ولما بويع مروان الحمار نبش قبر يزيد بن الوليد الذي قيل فيه وفي عمر بن عبد العزيز الناقص والأشج أعدلا بني مروان وصلبه[٤].

وذكر في تاريخ بغداد: وأمّا خازم بن حزيمة النهشلي وهو أحد الجبابرة قتل في وقعة سبعين ألفاً، وأسر بضعة عشر ألفاً فضرب أعناقهم، وذلك بخراسان[٥].

وقالوا: غزا المعتصم سنة ٢٢٣هـ عمورية، فقتل فيها ثلاثين ألفاً، وسبي ثلاثين ألفاً ـ فيهم ستون بطريقاً ـ وأحرقها من سائر نواحيها، وجاء ببابها إلى بغداد[٦].

---

(١) مروج الذهب: ج٤ / ص٢٦٩.

(٢) تاريخ الطبري: ج٤ / ص٢٧٠.

(٣) تاريخ الخلفاء: ج٢ / ص٥٨.

(٤) الطبري: ج٧ / ص٣١١.

(٥) تاريخ بغداد: ج١ / ص٨٩.

(٦) تاريخ بغداد: ج٣ / ص٣٤٤.

من يجرؤ على الكلام؟

كان حيان الأسدي قاضي المتوكل من جلّة أصحاب الحديث، فروى يوماً: أنّ عرفجة قطع أنفه يوم الكلاب، وكان مستمليه رجلاً يقال له: كجّة، فقال: أيها القاضي إنّما هو يوم الكُلاب - بالضم - فأمر بحبسه، فدخل الناس إليه وقالوا: ما دهاك؟ فقال: قطع أنف عرفجة في الجاهلية وامتحنت أنا به في الإسلام[1].

وروي أنّ أبا مسلم كان يخطب فقام إليه رجل فقال: ما هذا السواد الذي أرى عليك؛ فقال: حدثني أبو الزبير عن جابر بن عبد الله أنّ رسول الله ﷺ دخل مكة يوم الفتح وعليه عمامة سوداء، وهذه ثياب الهيئة وثياب الدولة، يا غلام اضرب عنقه[2] وقال الشاعر العتابي حيث رأى كثرة ظلم هارون:

شاء من الناس راتع هامل   يعللون النفوس بالباطل

حتى بلغ إلى قوله:

ألا مساعير يغضبون لها   بسلة البيض والقنا الذابل

فغضب من ذلك غضباً شديداً، وقال للفضل بن الربيع: أحضره الساعة، فبعث الفضل في ذلك فوجده قد توفي، فأمر بنبشه ليحرقه، فلم يزل الفضل يلطف له حتى كف عنه[3].

وخطب ابن زياد بأهل البصرة لما كتب إله يزيد أن يأتي الكوفة من

---

(١) تاريخ بغداد: ج٨ / ص٢٨٥.

(٢) البداية والنهاية: ج١٠ / ص٦٧.

(٣) كتب الأغاني: ج١٣ / ص٤٦٦٠ - ٤٦٦١؛ تاريخ بغداد: ج١٣ / ص٦٩.

البصرة فيقتل مسلم بن عقيل أو ينفيه، وقال: فوالله الذي لا إليه غيره، لئن بلغني عن رجل منكم خالف أو أرجف لأقتلنه ووليه، ولآخذت الأدنى بالأقصى والبرئ بالسقيم حتى تستقيموا[١].

يوم الظالمين

كان محمد بن عبد الملك بن الزيات وزير المعتصم العباسي فظاً غليظاً ظالماً، ومن ظلمه أنّه صنع تنوراً في زمن المعتصم من النحاس، وجعل فيه مسامير رؤوسها من داخل التنور، فكان يلقي فيه الخصوم، فكان المحبوس لا يتمكن إلاّ من الجلوس بدون أن يتمكن من الاتكاء فيبقى في أشد العذاب.

وإذا قيل له: يا وزير ارحمنا. قال: الرحم خور في الطبيعة، ولما وصلت الخلافة إلى التوكل أمر بخلعه من الوزارة لما كان أساء إليه قبل ذلك، وأمر بحبسه في نفس التنور الذي صنعه لتعذيب الآخرين، وقال له: ذق ما كنت تذيق الناس. فطلب عطف المتوكل، فأجابه: الرحم خور في الطبيعة. وبقي في التنور محبوساً أياماً مكبلاً بسلسة في رقبته زنتها خمسة عشر رطلاً، وطلب من سجانه أن يعطيه ورقة وقلماً، فكتب فيها إلى المتوكل هذا الشعر:

هي السبيل فمن يوم إلى يوم ... كأنه ما تريك العين في النوم

لا تجزعنَ رويداً إنها دول ... دنيا تنقل من قوم إلى قوم[٢]

---

(١) الأخبار الطوال: ص٢٣٢.

(٢) مروج الذهب: ج٤ / ص٨٨؛ والكامل في التاريخ: ج٧ / ص٣٦ ـ ٣٩؛ وممارسة التغيير لإنقاذ المسلمين: ص٤٠٤.

الملك عقيم

ينقل أنّ رضا قلي ميرزا هو ولي عهد إيران وابن نادر شاه افشار قد عميت عيناه بأمر من أبيه نادر شاه الذي كان يريد بهذا الأمر قطع الأمل الذي قد يخالج ابنه رضا قلي ميرزا من الثورة والانقلاب عليه وأخذ السلطة منه[١].

تعذيب وتنكيل

كان نادر شاه يوقع أشنع التعذيب وأشد النكال بالخائنين بشكل يجعل أقوى الناس عزماً وأكثرهم جلداً يرتعش لهذه الأساليب القمعية، وكان يمارس ضد الأمراء الخائنين ثلاثة أنواع من التعذيب والانتقام والقتل، هي:

١ ـ إحراق الأمير الخائن حياً حتى الموت والاستحالة إلى فحم ورماد.

٢ ـ إيجاد ثقب في الأمير وجعل شموع مشتعلة في تلك الثقوب.

٣ ـ كان يضعه في قفص حديدي صغير لا يتمكن فيه من الحركة، ويعلّقه على شجرة ونحوها، وفي كل يوم يقدم له قطعة من الخبز ويسيراً من الماء وتستمر الحالة هكذا إلى أن يموت بسبب التعب المفرط من أثر البقاء على وضع واحد، ومن ألم التلوّث[٢].

وبعد ما قتل نادر شاه على يد جلاوزته قفز إلى الحكم علي قلي ميرزا، وهو أحد المقربين لنادر شاه وحاكم خراسان، وسمى نفسه عادل شاه، وتربع على كرسيّ الحكم، أمّا أبناء نادر شاه فإنّهم قد قتلوا أو خنقوا خنقاً شنيعاً، وذلك بأن كان الجلادون يأخذون الشخص ويفتحون فمه ويجعلون منديلاً

---

(١) ممارسة التغيير لإنقاذ المسلمين: ص٤٣٠.

(٢) ممارسة التغيير لإنقاذ المسلمين: ص٤٣٠ ـ ٤٣١.

ملفوفاً في فيه ويدفعونه إلى حلقه بواسطة قضيب خشبي يوضع على المنديل وهو في الحلق وبواسطة خشبة تشبه المطرقة يطرق بها على القضيب الخشبي حتى يدخلوا المنديل الملفوف في القصبة الهوائية، فيؤدي ذلك إلى موته بعد لحظات من هذه العملية(١).

ومحمد خان قاجار في الوقت الذي كان تحت امرة كريم خان زند في طهران كان يشتري ما يحتاجه من الدهن للطبخ من رجل بقّال، وكان هذا البقّال يبيعه دهناً رديئاً غير صالح للاستعمال، وفي مرة من المرات قال الخواجة محمد قاجار للبقّال: لماذا تعطيني دهناً رديئاً ولا تعطيني جيداً؟

فرد عليه البقّال: لو لم يعجبك ذلك فامض إلى بقّال آخر واشتر الدهن منه، فتأثر الخواجة من البقّال وحقد عليه حقداً أخفاه لليوم الموعود، [و] بعد أخذ زمام الحكام وتربع على العرش أمر بإحضار البقّال وذكّره بالجرم السابق ثم قال له: الآن حان لي أن أنتقم منك، فأمر بإحضار قدر كبير وملأه بدهن من البقّال نفسه، وأشعلت النار تحته حتى إذا غلى أمر بالرجل البقال فربطت يداه ورجلاه بالحبال وهو لا يفتأ يبكي ويسأل العفو والتوبة، ويقسم على محمد خان قاجار بالمقدّسين وأصحاب الكرامات أن ينصرف عن هذه العقوبة والانتقام، إلاّ أن الخواجة لم يترحم عليه ولم يحن له، بل أمر فألقي في هذا القدر المغلي فصار الرجل من شدة حرارة الدهن المغلي يصيح بأعلى صوته، ويستنجد ويتظلّم بصوت يتقطع له القلب، لكن بلا جدوى، ثم أخذ صوته يضعف ويضعف حتى استحال إلى أنين، ثم ضعف حتى ابتلعه أزيز الغليان، أمّا محمد خان قاجار فقد أشرف على هذا المنظر المؤلم من أوّله إلى نهايته ولم يبد عليه أدنى تأثر أو ترحّم(٢).

---

(١) ممارسة التغيير لإنقاذ المسلمين: ص٤٣٠ ـ ٤٣١.

(٢) ممارسة التغيير لإنقاذ المسلمين: ص٤٣١ ـ ٤٣٢.

ضرائب روحيّة وماليّة

بعد وفاة كريم خان زند قفز إلى كرسي السلطنة ابنه أبو الفتح خان، ولأنّ الابن كان رجلاً محباً للدنيا ـ يقضي أثر أوقاته بين القيان والندماء في لهو ورقص ولعب ـ آلت أمور الحكم إلى عمه زكي خان زند، وكان من قصد هذا الأخير الاستيلاء على أصفهان وإخراجها من سيطرة محمد خان قاجار وضمها إلى حكومته؛ لذلك فقد شكل جيشاً وتوجّه إلى أصفهان، وكان كلّما صادف قرية دخلها وأخذ منها ما يحتاجه من المال والجنود عنوة وبلا رحمة، حتى إذا وصل إلى منطقة تسمى بـ«ايزدخواست» طلب من أهلها مالاً، وما كان بإمكان أهلها الاستجابة لهذا الطلب، ولا تهيئة الأموال التي يحتاجها العسكر لسد ما يلزمه، فمضى على تلك الحال يومان وما وجد أعيان هذه المنطقة سبيلاً لجمع الأموال لعدم توافره لديهم. فغضب لذلك زكي خان غضباً شديداً وانتفخت أوداجه، فأمر بأن يأتوا بثمانية عشر رجلاً من أعيان «ايزدخواست» فيقتلوهم ويجعلوهم عبرة للآخرين، ولما أحضروهم قام اثنان من الجلادين فقطعا رؤوسهم ورميا أجسادهم في الصحراء لتكون لقمة سائغة للحيوانات المفترسة، ثم أمر زكي خان بإحضار عالمهم الديني وكان شيخاً مسناً، فألقى اللوم عليه وجعله مسؤولاً عن عدم إعطاء أهل بلده المال الذي طلبه منهم، وقال: إنّني أحضرتك من أجل أن أعاقبك على تقصيرك هذا، وما مجازاتك وعقوبتك إلاّ أن آمر بشق بطنك وإخراج أحشائك أمام عينيك، صاح في جلاديه فتناوشه أحدهم وطعنه بسكين في بطنه وشقها وأخرج أمعاءه وأحشاءه ورفعها أمام عيني العالم، وكانت تستولي عليه آلام لا تحتمل بسبب هذا التعذيب، ثم فاضت روحه وفارق الدنيا، وكانت هذه الواقعة بين يدي

زكي خان وبمرآى من بعض الجنود الذين تأثروا من هذا المنظر، واغرورقت عيون بعضهم بالدموع[1].

ضحايا الجاه والمقام

بعد أن مات كريم خان زند تسلم السلطة ابن أخيه أبو الفتح خان الذي كان يحب الترف واللهو، وأمور الحكم كانت جميعها في يد عمه وهو زكي خان، يعني كانت الحكومة ظاهراً بيد أبي الفتح خان وواقعاً بيد زكي خان، وكانت الحال هكذا حتى قتل زكي خان على يد أحد خدمه، فاحتل مكانه في السلطة صادقي خان وهو أخو كريم خان زند، فحقد عليه علي مراد خان زند وهو أحد أمراء آل زند وحاكم أصفهان، فشكل عسكراً وتوجه به إلى شيراز، وبعد صعوبة كبيرة فتحها، ثم قرر أن ينتقم من صادقي خان فأمر بإحضاره، وكذلك أحضر ابنه علي نقي خان الذي كان قائداً في جيش أبيه صادقي خان، وأمر الجلاد بأن يقطع رأس صادقي خان زند أمام ناظري ابنه علي نقي خان فقال الجلاد: هل أذهب به إلى باحة القصر وأقطع رأسه؟

فقال علي مراد خان: بل اقطع رأسه هنا، ثم قال الجلاد: فداك نفسي إنَ المكان مفروش وهذا السجاد الثمين سوف يغرق بالدم، فأجابه علي مراد خان وكلماته تفيض غيظاً وحنقاً: لقد أمرتك أن تقطع رأسه هنا.

أما صادقي خان فكانت يداه مغلولتين من وراء ظهره، فأخذ الجلاد حبلاً وربط به ركبتي صادقي خان حتى لا يملك حراكاً، ويكون أطوع لقطع رأسه، ثم أخذ لباساً مخصوصاً كالذي يلبسه الطباخون أو القصابون، فلبسه حتى لا تتساقط قطرات الدم النافرة على ملابسه، وهو لباس مخصوص بالجلادين

---

(١) ممارسة التغيير لإنقاذ المسلمين: ص٤٣٢ - ٤٣٣.

يشعر الناظر إليه بقشعريرة واشمئزاز، يغطي مقدم البدن من السرة إلى أسفل الركبتين، بحيث يتجاوز نصف الساق قرب المفصل، ثم أخرج خنجره من غمده، فسمع له صوت يتناثر منه شرر الموت، ثم أخذ رأس صادقي خان من أنفه وسحبه إلى خلفه حتى بانت رقبته بشكل واضح، وبحركتين قاسيتين سريعتين صار الرأس يتدحرج على الأرض، وفار الدم من رقبته.

إنّ الجلاد كان ماهراً ويعرف كيف وأين يضع سكينه بين فقرات رقبته ليفصلها تماماً عن بعضها، ثم أخذ الرأس وعرضه على علي مراد خان، فأمر أن يضعه بين يدي علي نقي خان.

أمّا بدن صادقي فكان جاثماً على ركبتيه حال قطع رأسه والدماء تسيل بغزارة من أوداجه، فكان منظراً مريعاً، بعد ذلك أمر علي مراد خان أن تقلع عينا علي خان ويعمى.

ثم أنّ علي مراد خان فضلاً عن إعماء عيني علي نقي خان أمر بسمل عيون جميع أولاد كريم خان زند الذكور بدون استثناء حتى لا تحدثهم أنفسهم على أخذ السلطة والحكم يوماً ما[١].

ضحايا القدرة والاستبداد

لطف علي خان زند أحد أبناء سلاطين آل زند قام بثورة ضد محمد خان قاجار وحاربه في أماكن متعددة، إلاّ أنّ الفشل كان حليفه في كل مرة، ومن جملة مواجهاته الفاشلة مع عساكر محمد خان قاجار مواجهته في كرمان حيث ولى على أثرها هارباً، وعندما استولى محمد خان عل مدينة كرمان ودخلها أمر بإعماء عيون جميع رجال المدينة، وإباحة جميع النساء من قبل

(١) ممارسة التغيير لإنقاذ المسلمين: ص ٤٣٤ ـ ٤٣٥.

الجيش، وكان المعروف قبل ذلك أنه إذا حكم على أحد بالعمى نفذ بهذه الطريقة:

يؤخذ قضيب حديدي خفيف ويضعونه في النار حتى يلتهب ويصير ناراً فيرفعه الجلادون ويضعونه على حدقة عين المحكوم عليه للحظات، فيصيبها من أثر ذلك جرح صغير مع توالي الأيام يلتئم الجرح حتى يزول أثره، فتصبح عين المحكوم طبيعية في الشكل كأعين الآخرين الصحيحة إلاّ أنه لا يرى بها شيئاً.

أمّا الطريقة التي أمر بها محمد خان قاجار أن تجري على رجال كرمان فهي أن تلقع العين من حدقتها، فيحدث في وجه المحكوم عليه حفرتان تحت الحاجبين، ولم يستعمل الجلادون لإخراج العين لا سيفاً ولا خنجراً ولا حتى سكيناً، بل يعمدون في ذلك إلى أصابعهم حيث التعذيب أقوى وأشدّ بهذه الطريقة.

ففي البداية يشلون حركة المحكوم عليه بربط يديه ورجليه ويلقى على ظهره في الأرض، ثم يضع الجلاد أصابعه تحت العين على الأجفان السفلى ويضغط تحتها بقساوة حتى تقفز العين إلى خارج تجويفها، وفي هذه اللحظة كانوا يستفيدون من السكين أو الخنجر؛ وذلك لأنّ العين مرتبطة بتجويفها بواسطة ألياف عضلية وعصبية، فيقطعونها بالسكين أو الخنجر، وما كان للجلادين وقت فائض لرفع الحبال من أيدي وأرجل الرجال؛ لأنه كان عليهم أن يقلعوا عيوناً كثيرة في وقت ضيق، فلذا كانوا يتركون المعمى يتلوى ألماً في قيده، ويصرخ صراخاً يفت القلب، وإذا ما استطاع أن يتدحرج من شدة الألم، تراه يصطدم بزملائه الذين يشاركونه ويتقاسمونه الألم، ومن تمكن من

فرط الألم أن يفلت يديه من القيد يقوم فيتعثر بأقرانه، ويتذمرون من تساقط بعضهم عليهم، وهذا العمل كان يقوم به الجلادون بمرآى ومسمع من نسائهم وأطفالهم، وبعد أن ينتهوا من ذلك في محلة ما يجمعون العيون المقلوعة ويحسبونها ويعدونها؛ لأنّ عليهم أن يسلموها إلى محمد خان قاجار عن كل كرماني اثنين، ولم يكن يسمح الجلاد للنساء والأطفال أن يأخذوا هؤلاء المساكين - أزواجهم وأبناءهم - أو يرفعوهم عن الأرض، ويقودهم إلى بيوتهم، بل كانوا يأمرونهم بالصبر حتى ينتهوا من جميع أهل المحلة، وقبل أن ينصرفوا إلى محلة أخرى يعمدون إلى فك الحبال والقيود بقسوة وضراوة، ولم يكن الفك من باب الترحم عليهم والشفقة بهم، بل لأنّهم كانوا يحتاجونها إلى المحلات الأخرى لنفس الغرض[1].

ومن تعذيب محمد خان قاجار القاسي أنّه كان يدفن الناس أحياء، فقد ألقى القبض على مائة واثنين وستين تركمانياً في حادثة ترتبط بقطاع الطرق، فأخذهم ودفنهم في قبور فوق الأرض بواسطة الجس على جانب من طريق خراسان العام، ومن كان يسير في ذلك الطريق العام يرى على جانبيه أبراجاً بيضاء عددها مئة واثنان وستون برجاً ذات الارتفاع القليل لا يتجاوز طول الإنسان إلاّ قليل[2].

ومن أساليبه أيضاً أنّه كان يأمر بتعذيب المحكومين بواسطة الرصاص المذاب، وتتم طريقة التعذيب على نحوين:

النحو الأول: أنّه كان يصب الرصاص على موضع مخصوص من بدن

---

(١) ممارسة التغيير لإنقاذ المسلمين: ص٤٣٥ - ٤٣٧.

(٢) ممارسة التغيير لإنقاذ المسلمين: ص٤٣٧.

المحكوم عليه على شكل تدريجي، حيث إنّ الألم في الدفعات التالية يكون أشد وأقسى.

النحو الثاني: ـ وهو أكثر إيلاماً ـ أنّه كان يأمر بأن يجعل رأس المحكوم مغطى بالرصاص، بأن يراق على رأسه الرصاص إلى أن يغطيه ويصير قالباً لرأسه، حيث يؤتى بإناء ليس له قعر ويجعل على رأس المحكوم حتى يصير الرأس قاعدة له وحافة الإناء إلى أعلى، ثم يدعى بالرصاص المذاب ويصب في هذا الإناء حتى يغطى الرأس ويتقولب عليه.

ولقد طبق محمد خان قاجار هذين النحوين الشنيعين من التعذيب على شاه رخ ميرزا حفيد نادر شاه افشار، وبواسطتهما تمكن من الاستيلاء على كنز جده بأخذه منه عنوة[1].

وبعض الملوك الذين كان بحوزتهم الفيلة كانوا يأمرون بأن تغلّ يدا ور.جلا المحكوم عليه ويلقى بين أقدام الفيلة حتى تتحطم جمجمته وعظامه ويهلك[2].

ومن أنواع التعذيب أنّهم كانوا يأخذون الرجل ويسلون خصيتيه فيرق صوته، ويتساقط شعر لحيته وشاربه، ويصير أقرب إلى النساء منه إلى الرجال في طباعه وسلوكه ومظهره الخارجي، ومحمد خان قاجار نفسه كان مسلول الخصيتين؛ ولذلك كان رقيق الصوت ناعمه، وليس له شعر في وجهه[3].

---

(١) ممارسة التغيير لإنقاذ المسلمين: ص٤٣٧.

(٢) ممارسة التغيير لإنقاذ المسلمين: ص٤٣٧ ـ ٤٣٨.

(٣) ممارسة التغيير لإنقاذ المسلمين: ص٤٣٨.

ممارسات جديدة[1]

أمّا في العصر الحديث، عصر الديمقراطية وحقوق الإنسان، استعملت أساليب أكثر بشاعة من الأساليب التي مرت، منها:

١ـ ممارسة الفاحشة مع الرجال والنساء في السجون لأجل تعذيبهم النفسي، بالإضافة إلى أنه كثيراً ما يسبب تعذيبهم الجسدي أيضاً. فقد ذكر شاهد عيان أن عشرة من الجلاوزة مارسوا الجنس مع شاب سجين فسبب له النزيف، وعلى أثره نقلوه إلى المستشفى، ولم يعرف مصيره، وكان اعتداؤهم هذا أمام أعين السجناء وذلك بقصد إرهابهم والتنكيل بهم.

٢ـ ممارسة الجنس مع الأطفال من بنين وبنات أمام أعين الآباء حتى يموت الطفل؛ وذلك تنكيلاً بآبائهم المجاهدين.

٣ـ هاجم الجلاوزة مجاهداً في داره فأرعبت زوجته الحامل وأخذها الطلق، فألقوا القبض على الزوج وتركوها وهي في حالة مخاض، وبعد مدة جاء الجيران فرأوا أنّ المرأة ميتة وإلى جنبها طفلها ميت أيضاً.

٤ـ ساق الجلاوزة الأب والأم إلى السجن وكان لهما ثلاثة أطفال، وبعد مدة جاء الجيران ورأوا أنّ الرضيع مات في المهد، وأنّ الطفل الثاني جاء إلى السلم ولم يقدر على النزول منه فوقع وخرّ ميتاً، وأمّا

---

(١) هذه الممارسات نقلناها من كتاب ممارسة التغيير والصياغة الجديدة لآية الله العظمى الشيرازي(دام ظلّه). وكتاب شخصية الطاغوت للعلاّمة السيّد هادي المدرسي.

الثالث وهو الطفل الأكبر فكان قد مات وراء باب الدار، حيث ظهر أنّه جاء إلى خلف الباب يريد أمّه وأباه لكن بدون جدوى، فبقي هناك إلى أن مات جوعاً وعطشاً وخوفاً ورعباً.

٥ ـ يأتي الجلاوزة بأكوام مكسرة من الزجاج، ثم يجردون السجين من ملابسه ويمرغونه عليها مما يدمي كل جسمه.

٦ ـ يجعل الجلاوزة السجين بعد ما يعرّونه من كل ملابسه في برميل مملوء بكسرات الزجاج، ثم يدحرجون البرميل بعنف وشدة مما يسبب ذهاب الزجاج في جميع جسمه وسيلان الدم منه.

٧ ـ يسلطون الكلاب الجائعة على السجين حتى تنهش لحمه وتشرب دمه.

٨ ـ يدرّبون الكلب على اللعب العنيف مع خصيتي السجين، وذلك بعد إجلاسه على كرسي مثقّب وإخراج خصيتيه من ثقبه وربطه بالكرسي ربطاً وثيقاً بحيث لا يتمكن من التحرك، وفي أثناء هذه العملية يغشى على السجين مرات ومرات.

٩ ـ ما نلقه أحدهم من أنّه أدخلوه في مكان مظلم بعد أن عصبوا عينيه بعصابة وأنزلوه من درجات سلم، إلى أن أوصلوه إلى حوض فيه سائل وصل إلى قريب حزامه، فحسبه ماءً لزجاً، وكانت يده حرة يحركها في مختلف الاتجاهات لكيلا يصطدم بحائط أو حاجز، وفجأة وقعت يده على جمجمة إنسان فذعر منها وتركها، لكن صادفت يده يد إنسان مقطوعة فتجنبها، وإذا به يلمس ساق إنسان مفصولة، وهكذا حتى نزعوا العصابة التي كانت غطي عينيه، فوجد

نفسه وسط بركة من الدماء ولا يعلم هل كانت حقيقة مملوءة بالدماء أم لا، وإنّما ملئت بالماء المصبوغ بالدم لأجل إرعاب السجين وإرهابه، وفي ذلك الحوض جثث العديد من الموتى وجماجم وأيد وأرجل مفصولة. قال: فما كان مني إلاّ أن أغمي عليّ من الرعب والصدمة الروحية، ثم وجدت نفسي بعد يومين أو ثلاثة أيام في مستشفى وأنا منهك الأعصاب.

١٠ - إحراق الأطفال الصغار من الذين تتراوح أعمارهم بين ثلاث سنوات إلى أربع سنوات أو ما أشبه أمام آبائهم وأمهاتهم وذويهم بعد ربط الآباء والأمهات بالجدران ونحوها، حيث يصبون النفط على الطفل ثم يشعلون فيه النار مما يسبب له الهرولة والبكاء والصراخ والصياح إلى أن يحترق كله أمام أعين ذويه.

١١ - يصب الجلاوزة مسحوق الغسيل مع الماء على أرض الغرفة حتى تصبح زلقة لا تستقر عليها قدم، عند ذاك يقف أربعة من الجلاوزة في زوايا الغرفة ويأمرون السجين بالمشي على هذه الأرض الزلقة، فكلّما ذهب إلى جانب ضربه الجلواز بالسوط وأوجعه حتى يركض إلى الجانب الآخر فتزلق قدمه ويقع، وربما تكسرت يده أو رجله أو رأسه أو بعض عظامه، وهكذا يفعلون به حتى يغمى عليه فينقل إلى المستشفى.

١٢ - إفراغ غازات سامة في بعض الزنزانات الانفرادية أو السجون الجماعية، وجعل السجناء فيها بعد غلقها عليهم مما تؤدي إلى موتهم.

١٣ ـ قطع أجزاء من لحم السجين وأمره بأكله، وإن لم يفعل ضربوه أشد الضرب، وهكذا حتى يموت أو يغمى عليه.

١٤ ـ جبر المعذب أن يمارس الجنس زناً ولواطاً مع أقربائه وإلاّ وعذبوه أشد العذاب.

١٥ ـ جبره على أن يقلد صوت الكلاب أو القردة أو الديكة أو غيرها من الحيوانات مما يسبب إذلاله وتعذيبه نفسياً.

١٦ ـ جبر النساء أن يقفزن وهن عاريات أمام الرجال الأجانب.

١٧ ـ جبر المعذبين أن يضرب بعضهم بعضاً

١٨ ـ جبر المعذبين بإطلاق الرصاص على أصدقائهم المعذبين وإلاّ قتلوهم جميعاً فيما إذا حكم عليهم بالإعدام.

١٩ ـ جبر المعذب على إحراق قرآنه أو كتاب دعائه أو غيرهما من الكتب المقدسة التي معه.

٢٠ ـ جبره على سب الأنبياء والأئمة عليهم السلام وسب الله تعالى وسب المراجع.

٢١ ـ وضع الجلاوزة في ملابس بعض المعذبين بعد ربط أيديهم وأرجلهم عقارب أو حيات حتى تلدغهم.

٢٢ ـ ذرّ الأسيد في عيون المعذبين.

٢٣ ـ ذرّ الأسيد في أفواههم.

٢٤ ـ بقر الجلاوزة بطون الحوامل وذبح أطفالهنّ الأولاد، وذلك فيمن يراد إعدامهنّ من النساء.

٢٥ ـ قطع الأيدي والأرجل بالمناشير الكهربائية.

٢٦ ـ نفخ البطن من الأسفل أو الفم حتى ينفجر ويموت المعذب.

٢٧ ـ إلقاء الناس في الحفر وهم أحياء، ثم تملأ تلك الحفر بالتراب حتى يموتوا هناك.
٢٨ ـ إلقاؤه في حوض من ماء الثلج خصوصاً في أيام الشتاء.
٢٩ ـ إلقاؤه في حوض من الماء الحار.
٣٠ ـ جعله تحت قطرات ماء بارد أو ماء حار، وذلك مما يسبب أشدّ التعذيب للشخص الذي تلقى القطرات على رأسه.
٣١ ـ إعطاؤه المسهل الشديد الإسهال، وحبسه في غرفة بدون ماء يسبب له التعذيب الجسدي والنفسي من جهة الرائحة الكريهة وتلطخه بالوساخات.
٣٢ ـ فقأ العين.
٣٣ ـ قطع اللسان.
٣٤ ـ صلم الأذن.
٣٥ ـ جدع الأنف، وهذه غالباً من التعذيبات التي يصبوها على الذين يريدون قتلهم بعد ذلك.
٣٦ ـ قطع آلته الرجولية وشفرات النساء.
٣٧ ـ قطع أشفار العين.
٣٨ ـ إلصاق شفرة العين على الحاجب حتى لا يتمكن من غمض عينه.
٣٩ ـ قطع الشفة.
٤٠ ـ كسر الأسنان بواسطة القبضات الحديدية أو بواسطة الذين كانوا يلعبون الكراتية بالضرب الشديد.
٤١ ـ تسليط الأضواء الشديدة على المعذب حتى لا يتمكن من النوم.

٤٢ ـ عدم السماح للمعذب بالخروج إلى بيت الخلاء مما يجبره أن يتخلى في نفس زنزانته، وأحياناً يسجنون عشرة أو أكثر أو أقلّ في غرفة واحدة ويدعونهم بهذه الحالة حتى يتأذوا ويخجل بعضهم أمام بعض.

٤٣ ـ تسليط الأصوات المزعجة ليل نهار على السجناء، وأحياناً يسلطون الصوت والسجين في حالة النوم فيفزع من النوم مرعوباً.

٤٤ ـ ملء الغرفة بدخان شديد غليظ مما يسبب الأذى في عينه وحلقه ويسلب راحته.

٤٥ ـ صب البول والغائط على رؤوس السجناء.

٤٦ ـ جبرهم على تنظيف الغرفة من القاذورات بملابسهم.

٤٧ ـ تعذيبهم الروحي بشرب الخمر وأكل لحم الخنزير والمحرمات عند المسلمين.

٤٨ ـ إعطاؤهم بعض الأدوية المسببة للجنون المؤقت وذلك يسبب له تعذيباً جسدياً ونفسياً بعد صحوه من الجنون؛ لأنّه فعل أفعالاً غير مناسبة أمام أصدقائه.

٤٩ ـ حلق رؤوس النساء وحلق لحى المتدينين.

٥٠ ـ تعليق النساء من أثديهنّ.

٥١ ـ تنويم المعذب في تابوت ضيّق لا يتمكن من الحركة فيه.

٥٢ ـ تعرية النساء والرجال وجمعهم في غرفة واحدة مما يسبب لهم أذىً كثيراً.

٥٣ ـ تبريد الغرفة تبريداً شديداً أو تسخينها بدرجة عالية.

٥٤ ـ عدم الإذن للسجين بأن ينام أو يجلس أربعاً وعشرين ساعة أو أكثر

بواسطة جلاوزة يتراوحون على تعذيب السجين ومراقبته.

أعاذنا الله وإياكم من هذه الممارسات التعذيبية وهو خير ناصر ومعين.

وهنالك وسائل وممارسات أبشع وأشد تنكيلاً بالإنسان مما لا يقرّها الإسلام ولم يرتضها أحجمنا عن ذكرها خوف الإطالة.

والحمد لله أولاً وآخراً، وصلى الله على سيدنا ونبينا محمد وآله الطيبين الطاهرين، واللعنة الدائمة على أعدائهم أجمعين إلى قيام يوم الدين.

فاضل الصفّار

المصادر

أ

الاحتجاج: لأبي منصور أحمد بن علي بن أبي طالب الطبرسي، منشورات دار النعمان ـ النجف الأشرف.

الأخبار الطوال: لأبي حنيفة أحمد بن داود الدينوري، دار إحياء الكتب العربية، الطبعة الأولى ١٤٠٩ ـ ١٣٦٨.

الاختصاص: للشيخ أبي عبد الله محمد بن محمد بن النعمان العكبري البغدادي الملقب بالشيخ المفيد، انتشارات مكتبة الزهراء ـ قم، ١٤٠٢هـ ـ ١٩٨٢م.

الاستبصار فيما اختلف من الأخبار: للشيخ أبي جعفر محمد بن الحسن الطوسي، دار صعب ودار التعارف ـ بيروت.

أسد الغابة في معرفة الصحابة: لعزّ الدين بن الأثير أبي الحسن علي بن محمد الجزري، دار إحياء التراث العربي ـ بيروت، الطبعة الأولى ١٤١٧هـ ـ ١٩٩٦م.

الإسلام خواطر وسوانح: للكونت هنري دي كاستري، طبع بمطبعة المعارف بمصر، ترجمه إلى اللغة العربية أحمد فتحي بك زغلول، ١٣١٥ ـ ١٨٩٨م.

الإسلام سبيل السعادة والسلام: لمحمد بن محمد مهدي الخالصي، المؤسسة الإسلامية للنشر، الطبعة الثالثة ١٤٠٧هـ - ١٩٨٧م.

الأصول من الكافي: للشيخ أبي جعفر محمد بن يعقوب بن إسحاق الكليني الرازي، دار صعب ودار التعارف - بيروت، الطبعة الرابعة١٤٠١هـ.

الأعلام: لخير الدين الزركلي، الطبعة الثالثة.

إعلام الورى بأعلام الهدى: لأبي علي الفضل بن الحسن الطبرسي، مؤسسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث، الطبعة الأولى ١٤١٧هـ.

أمالي الصدوق: للشيخ أبي جعفر محمد بن علي بن الحسين بن بابويه القمي، منشورات مؤسسة الأعلمي - بيروت، الطبعة الخامسة ١٤٠٠هـ - ١٩٨٠م.



بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار: للشيخ محمد باقر المجلسي، منشورات مطبعة وزارة الإرشاد الإسلامي، الطبعة الأولى ١٣٦٥هـ.ش؛ ومؤسسة الوفاء - بيروت، الطبعة الثانية المصحّحة ١٤٠٣هـ - ١٩٨٣م.

البداية والنهاية في التاريخ: لعماد الدين أبي الفداء إسماعيل عمر بن كثير القرشي، دار الفكر العربي، الطبعة الأولى ١٣٥١هـ - ١٩٣٣م.

ت

تاريخ ابن خلدون: لعبد الرحمن بن خلدون، دار الفكر للطباعة والنشر، الطبعة الأولى ١٤٠١هـ ـ ١٩٨١م.

تاريخ بغداد أو مدينة السلام: لأبي بكر أحمد بن علي الخطيب البغدادي، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع.

تاريخ الخلفاء: لجلال الدين السيوطي، دار الكتب العلمية ـ بيروت، الطبعة الأولى ١٤٠٨هـ ـ ١٩٨٨م.

تاريخ الخلفاء أو الإمامة والسياسة: لأبي محمد عبد الله بن مسلم بن قتيبة الدينوري، مؤسسة الوفاء ـ بيروت، الطبعة الثالثة ١٤٠١هـ ـ ١٩٨١م.

تاريخ الطبري تاريخ الرسل والملوك: لأبي جعفر محمد بن جرير الطبري، دار المعارف ـ القاهرة، الطبعة الرابعة.

تاريخ اليعقوبي: لأحمد بن أبي يعقوب بن وهب بن واضح المعروف باليعقوبي، دار صادر ـ بيروت.

تحف العقول عن آل الرسول: لأبي محمد الحسن بن علي بن الحسين بن شعبة البحراني، منشورات مؤسسة الأعلمي للمطبوعات ـ بيروت، الطبعة الخامسة ١٣٩٤هـ ـ ١٩٧٤م.

تذكرة الفقهاء: للعلاّمة جمال الدين الحسن بن يوسف بن علي بن مطهر الحلّي، منشورات المكتبة المرتضوية لإحياء الآثار الجعفرية.

التشريع الجنائي الإسلامي مقارناً بالقانون الوضعي: عبد القادر عودة، دار الكتاب العربي ـ بيروت.

تفسير القمي: لأبي الحسن علي بن إبراهيم القمي، مؤسسة دار الكتاب للطباعة والنشر ـ قم، الطبعة الثالثة ١٤٠٤هـ.

تفصيل وسائل الشيعة إلى تحصيل مسائل الشريعة: للشيخ محمد بن الحسن الحر العاملي، مؤسسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث ـ بيروت، الطبعة الأولى ١٤١٣هـ ـ ١٩٩٣م.

تنبيه الخواطر ونزهة النواظر: لأبي الحسين ورّام بن أبي فراس المالكي الأشتري، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات ـ بيروت.

تهذيب الأحكام في شرح المقنعة: للشيخ أبي جعفر محمد بن الحسن الطوسي، دار صعب ودار التعارف ـ بيروت، ١٤٠١هـ ـ ١٩٨١م.

التوحيد: للشيخ الصدوق أبي جعفر محمد بن علي بن الحسين بن بابويه القمي، مؤسسة النشر الإسلامي ـ قم.

توحيد المفضل: إملاء الإمام أبي عبد الله الصادق(ع)، مؤسسة الوفاء ـ بيروت، الطبعة الأولى ١٤٠٣هـ ـ ١٩٨٣م.

ج

الجامع الصحيح وهو سنن الترمذي: لأبي عيسى محمد بن عيسى بن سورة، الناشر المكتبة الإسلامية.

الجمل أو النصرة في حرب البصرة: للشيخ أبي عبد الله محمد العكبري الملقب بالشيخ المفيد، منشورات مكتبة الداوري ـ قم.

ـ ح ـ

حضارة العرب: للدكتور غوستاف لوبون، دار إحياء الكتب العربية ـ القاهرة، الطبعة الثالثة ١٣٧٥هـ ـ ١٩٥٦م.

حق اليقين في معرفة أصول الدين: للسيد عبد الله شبّر، دار الأضواء ـ بيروت، الطبعة الأولى ١٤٠٤هـ ـ ١٩٨٣م.

ـ د ـ

دعائم الإسلام: لأبي حنيفة النعمان بن محمد التميمي المغربي، الطبعة الثالثة، دار المعارف بمصر.

ـ ر ـ

روضة الواعظين: للشيخ زين المحدثين محمد بن الفتال النيسابوري، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات ـ بيروت، الطبعة الأولى ١٤٠٦هـ ـ ١٩٨٦م.

ـ س ـ

سنن ابن ماجه: لأبي عبد الله محمد بن يزيد القزويني (ابن ماجه)، دار الفكر للطباعة والنشر.

السياسة من واقع الإسلام: للسيد صادق الشيرازي، دار العلوم ـ بيروت، الطبعة الثالثة ١٤٢١هـ ـ ٢٠٠٠م.

سيرة عمر بن عبد العزيز: لابن الجوزي، مكتبة التراث ـ دير الزور، الطبعة الأولى ١٤١٠هـ ـ ١٩٩٠م.

ـ ش ـ

شرائع الإسلام في مسائل الحلال والحرام: للمحقق الحلّي أبي القاسم نجم الدين جعفر بن الحسن، انتشارات استقلال ـ طهران، الطبعة الرابعة ١٤١٥هـ ـ ١٣٧٣.

شرح رسالة الحقوق: للسيد حسن السيد علي القبانجي، دار الأضواء ـ بيروت، ١٤٠٦هـ ـ ١٩٨٦م.

شرح نهج البلاغة: لابن أبي الحديد، دار إحياء الكتب العربية.

ـ ص ـ

صحيح البخاري: لأبي عبد الله محمد بن إسماعيل البخاري الجعفي، مطبعة الهندي.

صحيح مسلم: لأبي الحسين مسلم بن الحجاج القشيري النيسابوري، مؤسسة عزّ الدين ـ بيروت، الطبعة الأولى ١٤٠٧هـ ـ ١٩٨٧م.

صحيح مسلم بشرح النووي: للنووي، دار الكتاب العربي ـ بيروت، الطبعة الثانية.

الصياغة الجديدة لعالم الإيمان والحرية والرفاه والسلام: للسيد محمد الشيرازي، مؤسسة البلاغ ، بيروت، الطبعة الأولى ١٤٠٨هـ ـ ١٩٨٨م.

ـ ط ـ

الطبقات الكبرى: لابن سعد، دار صادر ـ بيروت، ١٤٠٥هـ ـ ١٩٨٥م.

ـ ع ـ

عقائد الإمامية: للشيخ محمد رضا المظفر، دار الغدير ـ بيروت، ١٣٩٣ هـ ـ ١٩٧٣م.

علل الشرائع: للشيخ أبي جعفر محمد بن علي بن بابويه، منشورات الأعلمي للمطبوعات ـ بيروت، الطبعة الأولى ١٤٠٨هـ ـ ١٩٨٨م.

عوالي اللآلئ العزيزية في الأحاديث الدينية: للشيخ محمد بن علي بن إبراهيم الأحسائي المعروف بابن أبي جمهور، مطبعة سيد الشهداء ـ قم، الطبعة الأولى.

عيون أخبار الرضا: للشيخ أبي جعفر الصدوق، انتشارات جهان ـ طهران.

ـ غ ـ

الغدير في الكتاب والسنّة والأدب: عبد الحسين أحمد الأميني، دار الكتاب العربي ـ بيروت، الطبعة الثالثة ١٣٨٧هـ ـ ١٩٦٧م.

غرر الحكم ودرر الكلم: لعبد الواحد الآمدي التميمي، منشورات الأعلمي للمطبوعات ـ بيروت، الطبعة الأولى ١٤٠٧هـ ـ ١٩٨٧م.

ـ ف ـ

فتوح البلدان: لأبي الحسن البلاذري، المكتبة التجارية ـ مصر، الطبعة الأولى ١٣٥٠هـ ـ ١٩٣٢م.

الفخري في الآداب السلطانية والدول الإسلامية: لمحمد بن علي بن طباطبا المعروف بابن الطقطقا، دار صادر ـ بيروت.

الفروع من الكافي: للشيخ أبي جعفر محمد بن يعقوب بن إسحاق الكليني، دار صعب ودار التعارف ـ بيروت، الطبعة الثالثة ١٤٠١هـ.

الفصول المهمّة في تأليف الأمّة: للسيّد عبد الحسين شرف الدين، إصدارات ممثلية السيد محمد سعيد الحكيم ـ دمشق، تحقيق الدكتور عبد الجبار شرارة.

فوائد الأُصول: للعلامة الشيخ محمد علي الكاظمي الخراساني، منشورات مؤسسة النصر ومكتبة الصدر ـ طهران.

فيض القدير شرح الجامع الصغير: لمحمد عبد الرؤوف المناوي، دار الكتب العلمية ـ بيروت، الطبعة الأولى.

ـ ك ـ

الكامل في التاريخ: للشيخ عز الدين أبي الحسن علي بن أبي الكرم المعروف بابن الأثير، دار صادر ـ بيروت.

كتاب الأغاني: لأبي الفرج الأصبهاني علي بن الحسين بن محمد القرشي، دار الشعب.

كتاب الخصال: للشيخ الصدوق أبي جعفر محمد بن علي بن الحسين بن بابويه القمي، جماعة المدرسين في الحوزة العلمية ـ قم، ١٤٠٣هـ ـ ١٣٦٢.

كتاب السنن الكبرى: للحافظ أبي بكر أحمد بن الحسين بن علي البيهقي، دائرة المعرفة ـ بيروت، الطبعة الأولى ١٣٥٤هـ.

كتاب عيون الأخبار: لأبي محمد عبد الله بن مسلم بن قتيبة الدينوري، دار الكتاب العربي ـ بيروت.

الكتاب المصنف في الأحاديث والآثار: لأبي بكر عبد الله بن محمد بن أبي شيبة الكوفي العبسي، دار الكتب العلمية ـ بيروت، الطبعة الأولى ١٤١٦هـ ـ ١٩٩٥م.

كتاب المكاسب: للشيخ الأعظم مرتضى الأنصاري، انتشارات محبين، الطبعة الأولى ١٣٧٩.

كتاب النزاع والتخاصم فيما بين بني أمية وبني هاشم: لتقي الدين أبي محمد وأبي العباس أحمد بن علي... المقريزي الشافعي، الناشر إبراهيم يوسف صاحب مكتبة الأهرام.

كشف الغمة في معرفة الأئمة: للعلامة أبي الحسن علي بن عيسى بن أبي الفتح الإربلي، انتشارات الشريف الرضي، الطبعة الأولى ١٤٢١هـ ـ ١٣٧٩.

كمال الدين وتمام النعمة: لأبي جعفر محمد بن علي بن الحسين بن بابويه القمي الصدوق، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين ـ قم، ١٤٠٥هـ ـ ١٣٦٣.

كنز العمال في سنن الأقوال والأفعال: لعلاء الدين علي المتقي بن حسام الدين الهندي البرهان فوري، مؤسسة الرسالة ـ بيروت، ١٣٩٩هـ ـ ١٩٧٩م.

ـ ل ـ

لسان العرب: لأبي الفضل جمال الدين محمد بن مكرم بن منظور الأفريقي المصري، نشر أدب الحوزة ـ قم، ١٤٠٥هـ ـ ١٣٦٣ق.

ـ م ـ

مجمع البحرين: لفخر الدين الطريحي، مؤسسة الوفاء ـ بيروت، الطبعة الثانية المصححة ١٤٠٣هـ ـ ١٩٨٣م.

مجمع الزوائد ومنبع الفوائد: لنور الدين علي بن أبي بكر الهيثمي، مؤسسة المعارف ـ بيروت، ١٤٠٦هـ ـ ١٩٨٦م.

مروج الذهب ومعادن الجوهر: لأبي الحسن علي بن الحسين بن علي المسعودي، المكتبة الإسلامية ـ بيروت.

مستدرك الوسائل ومستنبط المسائل: للحاج ميرزا حسين النوري الطبرسي، مؤسسة آل البيت عليهم السلام ـ بيروت، الطبعة الثالثة ١٤١٢هـ ـ ١٩٩١م.

مسند أحمد بن حنبل: لأحمد بن حنبل، دار صادر ـ بيروت.

معالم الدين وملاذ المجتهدين: لأبي منصور جمال الدين الحسن بن زين الدين الجبعي، منشورات مكتبة الداوري.

معالم النبوة في القرآن الكريم: للشيخ جعفر السبحاني، الناشر مكتبة أمير المؤمنين عليه السلام - أصفهان.

معاني الأخبار: للشيخ الصدوق أبي جعفر محمد بن علي بن الحسين بن بابويه القمي، منشورات جماعة المدرسين - قم، ١٣٦١هـ.ش.

مقاتل الأمويين: للسيد محمد الحسيني، مؤسسة البلاغ - بيروت، الطبعة الأولى ١٤١١هـ - ١٩٩٠م.

مقاتل الطالبيين: لأبي الفرج الأصفهاني، منشورات المكتبة الحيدرية ومطبعتها في النجف، الطبعة الثانية.

مقارنة الأديان «الإسلام»: للدكتور أحمد شلبي، مكتبة النهضة المصرية - القاهرة، الطبعة الحادية عشرة ١٩٩٦م.

مقارنة الأديان «اليهودية»: للدكتور أحمد شلبي، مكتبة النهضة المصرية - القاهرة، الطبعة العاشرة ١٩٩٢م.

مقدمة تاريخ ابن خلدون: لعبد الرحمن بن خلدون، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، الطبعة الأولى ١٤٠١هـ - ١٩٨١م.

ممارسة التغيير لإنقاذ المسلمين: للسيد محمد الحسيني الشيرازي (دام ظلّه)، مؤسسة الفكر الإسلامي - بيروت، الطبعة الأولى ١٤١١هـ - ١٩٩٠م.

مناقب آل أبي طالب: لأبي جعفر رشيد الدين محمد بن علي بن شهر آشوب السروي المازندراني، انتشارات العلامة - قم.

المنجد في الأعلام: خردينان توتل اليسوعي، دار المشرق - بيروت، الطبعة الثانية عشرة ١٩٨٢م.

من لا يحضره الفقيه: للشيخ أبي جعفر الصدوق، دار صعب ودار التعارف ـ بيروت، ١٤٠١هـ ـ ١٩٨١م.

الميزان في تفسير القرآن: للسيد محمد حسين الطباطبائي، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات ـ بيروت، الطبعة الثالثة ١٣٩٣هـ ـ ١٩٧٣م.

ـ ن ـ

نهاية الأفكار في مباحث الألفاظ: للشيخ محمد نقي البروجردي، الطبعة الثالثة ١٤١٧هـ.

نهج البلاغة: ضبط نصه وابتكر فهارسه العلمية الدكتور صبحي الصالح، دار الكتاب اللبناني ـ بيروت، ودار الكتاب المصري ـ القاهرة، الطبعة الثانية ١٩٨٠م.

ـ و ـ

وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان: لأبي العباس شمس الدين أحمد بن محمد ابن أبي بكر بن خلكان، منشورات الشريف الرضي، الطبعة الثانية ١٣٦٤.

المحتويات

الصفحة — الرقم

الفصل الأوّل

الحريّة وأصولها

الفصل الثاني

مظاهر الحريّة في القانون الإسلامي

الفصل الثالث

التشريع الجنائي وعلاقته بالحريّة

الفصل الرابع

قانون العقوبات ضمان الحريّة

الفصل الخامس

مظاهر الكرامة الإنسانيّة في الإسلام

الفصل السادس

مفكّرو الغرب والحريّات الإسلاميّة

الفصل السابع

علاقة الحريّة بحقوق الإنسان

الفصل الثامن

المواطن وحقوقه الشخصيّة

الفصل التاسع

أساليب تناقض الحريّة وحقوق الإنسان